ارسطو

متافیزیک (مابعد الطبیعه)

محمد حسن لطفی

فهرست

□ یادداشت مترجم ۱۳

کتاب اول (آلفای بزرگ)

۱. ادراک حسی، تجربه، صناعت، علم، حکمت (=فلسفه) ۱۹
۲. ماهیت فلسفه ۲۴
۳. پژوهشهای نخستین فیلسوفان یونانی دربارهٔ علت ۲۹
۴. تحقیق در نظامهای فلسفی پیش از افلاطون ۳۴
۵. دنبالهٔ همان تحقیق: فیثاغوریان و فیلسوفان الئایی ۳۸
۶. نظریهٔ افلاطون دربارهٔ ایده‌ها [مثل] ۴۳
۷. ارتباط نظامهای فلسفی پیشین با چهار علت ارسطویی ۴۷
۸. نقد نظامهای فلسفی پیش از افلاطون ۴۹
۹. نقد نظریهٔ افلاطون دربارهٔ ایده‌ها ۵۵
۱۰. نتیجه‌گیری از بخشهای کتاب اول: تنها چهار علت وجود دارد ۶۸

کتاب دوم (آلفای کوچک)

۱. دربارهٔ فلسفه ۷۳
۲. سلسلهٔ علتها ممکن نیست نامتناهی باشد بلکه مبدأیی نخستین وجود دارد ۷۵
۳. دربارهٔ روش ۸۰

کتاب سوم (بتا)

۱. دربارهٔ مسائل دشوار ۸۵

۲. مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم ۹۰
۳. مسائل ششم و هفتم ۹۹
۴. مسائل هشتم و نهم و دهم و یازدهم ۱۰۳
۵. مسألهٔ چهاردهم ۱۱۳
۶. مسائل سیزدهم و دوازدهم ۱۱۶

کتاب چهارم (گاما)

۱. فلسفهٔ اولی شناختِ موجود است از آن جهت که موجود است ۱۲۱
۲. فلسفهٔ اولی شناختِ جوهر و واحد و کثیر است و همچنین علم اضدادی
است که به‌واحد و کثیر برمی‌گردند ۱۲۲
۳. اولیات واصل (امتناع) تناقض ۱۳۰
۴. دنبالهٔ بحث دربارهٔ اصل (امتناع) تناقض ۱۳۳
۵. نقد نظریهٔ پروتاگوراس ۱۴۴
۶. دنبالهٔ نقد نظریهٔ پروتاگوراس ۱۵۲
۷. دلایل اصلِ نفیِ واسطه (یا نفی شق ثالث) ۱۵۵
۸. نه همهٔ احکام صادقند و نه همهٔ احکام کاذب ۱۵۹

کتاب پنجم (دلتا)

۱. مبدأ ۱۶۵
۲. علت ۱۶۷
۳. عنصر ۱۷۱
۴. طبیعت ۱۷۳
۵. ضروری ۱۷۶
۶. واحد ۱۷۸
۷. موجود ۱۸۴
۸. جوهر ۱۸۷
۹. همان و غیر و مختلف و شبیه و ناشبیه ۱۸۹
۱۰. متقابل ــ متضاد ــ ناهمنوع ۱۹۱

۱۱. مقدم و مؤخر ۱۹۴
۱۲. قوه و توانایی ـ عجز و فقدان توانایی ۱۹۶
۱۳. کمیّت ۲۰۱
۱۴. کیفیت ۲۰۳
۱۵. مُضاف (اضافه یا نسبت) ۲۰۵
۱۶. کامل ۲۰۹
۱۷. نهایت ۲۱۱
۱۸. «آنچه به‌علت آن» ـ «بنفسه» ـ «علت» ـ «وضع» ۲۱۲
۱۹. وضع ۲۱۴
۲۰. ملکه ۲۱۵
۲۱. انفعال ۲۱۶
۲۲. عدم ۲۱۷
۲۳. مِلک ۲۱۹
۲۴. از چیزی بودن ۲۲۰
۲۵. جزء ۲۲۲
۲۶. کل ۲۲۳
۲۷. ناقص ۲۲۵
۲۸. جنس ۲۲۷
۲۹. کاذب ۲۲۹
۳۰. عرض ۲۳۲

کتاب ششم (اپسیلون)

۱. انواع علوم نظری و شرافت فلسفهٔ اولی ۲۳۷
۲. معانی «موجود» ـ موجود بالعرض ۲۴۳
۳. علل عرض ۲۴۷
۴. موجود به‌معنی «صادق» ۲۴۹

کتاب هفتم (زتا)

۱. جوهر مقولهٔ اول است؛ و تحقیق دربارهٔ موجود، به‌معنی مقدم و نخستین، تحقیق دربارهٔ جوهر است ۲۵۳
۲. نظریات مختلف دربارهٔ جوهر ۲۵۶
۳. جوهر به‌عنوان موضوع ۲۵۸
۴. چگونه اشیایی دارای ماهیت و تعریفند ۲۶۲
۵. تعریف مفهومهای مرکب ۲۶۸
۶. هر موجود عین ماهیتش است ۲۷۱
۷. تحقیق دربارهٔ کون به‌سبب طبیعت و کون به‌سبب صنعت و کون به‌سبب اتفاق ۲۷۵
۸. دنبالهٔ تحقیق دربارهٔ کون ــ ماده و صورت متکون نمی‌شوند و تنها اشیاء مرکب متکون می‌شوند ۲۸۰
۹. خاتمهٔ تحقیق دربارهٔ کون ۲۸۳
۱۰. اجزاء صورت یگانه اجزاء تعریفند ۲۸۷
۱۱. اجزاء صورت و اجزاء شیء مرکب ۲۹۳
۱۲. وحدت موضوع معرَّف ۲۹۸
۱۳. چیزهای کلّی جوهر نیستند ۳۰۱
۱۴. ایده‌ها جوهر نیستند ۳۰۵
۱۵. شیء مفرد و ایده قابل تعریف نیستند ۳۰۷
۱۶. اجزاء اشیاء محسوس فقط قوه‌اند؛ و واحد و موجود جوهر اشیا نیستند ۳۱۰
۱۷. جوهر صورت است ۳۱۳

کتاب هشتم (اِتا)

۱. جواهر محسوس ــ ماده ۳۱۹
۲. ماده و صورت و شیء مرکب از آن دو ۳۲۲
۳. صورت و عناصر ــ نظریهٔ آنتیستنس دربارهٔ تعریف ــ عدد و تعریف ۳۲۶
۴. مادهٔ بعید و مادهٔ قریب ــ موضوعِ صفات، ماده نیست بلکه شیء مفرد انضمامی است ۳۳۰

۵. ماده و اضداد ۳۳۳
۶. وحدت تعریف ۳۳۵

کتاب نهم (ثتا)

۱. قوّه به‌معنی حقیقی ۳۴۱
۲. قوهٔ توأم با عقل و قوهٔ عاری از عقل ۳۴۴
۳. دفاع از قوه در برابر فیلسوفان مگارایی ۳۴۶
۴. قوه به‌عنوان امکان ۳۴۹
۵. فعلیت یافتن قوّه ۳۵۱
۶. قوه و فعلیت ۳۵۳
۷. چه هنگام شیئی بالقوه شیء دیگر است ۳۵۷
۸. فعلیت مقدم بر قوه است ۳۶۰
۹. دنبالهٔ بحث دربارهٔ تقدم فعلیت بر قوه ــ خیر بالقوه و خیر بالفعل ۳۶۶
۱۰. «موجود» به‌عنوان «صادق» چه در مورد اشیاء مرکب و چه در مورد اشیاء بسیط ۳۶۹

کتاب دهم (یوتا)

۱. معانی مختلف «واحد». ماهیتِ واحد «مقیاس بودن» است ۳۷۵
۲. واحد جوهر نیست بلکه محمول کلی است ۳۸۱
۳. واحد و کثیر؛ همانی؛ شباهت؛ غیریت؛ فرق ۳۸۴
۴. تضاد فرقِ کامل است ۳۸۸
۵. تقابلِ «برابر» با بزرگ و کوچک ۳۹۲
۶. تقابل واحد و کثیر ۳۹۵
۷. واسطه‌ها ۳۹۹
۸. مغایرت نوعی ۴۰۲
۹. کدام تضادها مقوم غیریت از حیث نوعند؟ ۴۰۵
۱۰. فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس مغایرند ۴۰۸

کتاب یازدهم (کاپا)

۱. بازگشت به‌مسائل شمارهٔ ۲ و شمارهٔ ۳ ۴۱۳
۲. بازگشت به‌مسائل شمارهٔ ۴ و شمارهٔ ۶ ۴۱۷
۳. موضوع فلسفهٔ اولی ۴۲۱
۴. فرق میان فلسفه و علم ریاضی و علم طبیعی ۴۲۴
۵. اصل (امتناع) تناقض ۴۲۵
۶. دنبالهٔ بحث در اصل (امتناع) تناقض ۴۲۸
۷. فلسفهٔ اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است ۴۳۳
۸. موجود بالعرض و موجود به‌معنی «صادق» ۴۳۶
۹. حرکت ۴۴۰
۱۰. نامتناهی ۴۴۴
۱۱. تغییر و حرکت ۴۵۰
۱۲. حرکتِ حرکت و تغییرِ تغییر ممکن نیست ۴۵۳

کتاب دوازدهم (لامبدا)

۱. اقسام مختلف جوهر ۴۶۱
۲. تغییر مستلزم وجود ماده است ۴۶۳
۳. ماده و صورت متکون نمی‌شوند ۴۶۵
۴. عناصر اشیاء مختلف از حیث عدد مختلفند ولی از حیث نوع یک و همانند. در مورد همهٔ اشیا صورت و عدم و ماده وجود دارد. همهٔ اشیا دارای علت محرکه‌ای قریب و علت محرکه‌ای بعیدند ۴۶۸
۵. قوه و فعلیت مبادیی هستند که برای همهٔ اشیا عامند، ولی در موارد مختلف به‌انحاء مختلف صادقند. مبادیِ همهٔ اشیا فقط بر حسب شباهت یک و همانند ۴۷۲
۶. ضرورتِ وجودِ محرکِ اولِ سرمدی ۴۷۵
۷. ماهیت محرک اول ــ خدا فعلیتِ صرف و تعقلِ تعقل است ۴۷۹
۸. عقول افلاک ۴۸۴
۹. طبیعتِ عقل الهی ۴۹۰
۱۰. وجود خیر در جهان ــ رد آراء مخالف ۴۹۲

کتاب سیزدهم (مو)

۱. جوهر غیرمادی ۴۹۹

۲. موضوعات ریاضی ممکن نیست به‌عنوان جواهر متمایز چه در اشیاء محسوس و چه مفارق از اشیاء محسوس، وجود داشته باشند ۵۰۱

۳. موضوعات ریاضی را فقط در فکر می‌توان از اشیاء محسوس منتزع ساخت ۵۰۶

۴. تاریخچهٔ پیدایی نظام فلسفی افلاطون و نقد آن نظام ۵۱۰

۵. ایده‌ها، اگر هم وجود داشتند، ممکن نبود علت تغییر اشیاء محسوس باشند ۵۱۴

۶. نظریهٔ اعداد مثالی ــ آیا اعداد جوهرِ موجوداتند؟ ۵۱۶

۷. دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی ــ بررسی نظریهٔ افلاطون دربارهٔ غیرقابل تألیف بودن واحدها ۵۲۰

۸. دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی ــ طبیعت «واحد فی‌نفسه» ۵۲۷

۹. دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی ۵۳۵

۱۰. آیا مبادی اولیهٔ جواهر، چیزهای مفردند یا چیزهای کلی؟ ۵۴۱

کتاب چهاردهم (نو)

۱. آیا مبادی، اضدادند؟ ۵۴۷

۲. جواهر سرمدی ممکن نیست از عناصر ترکیب یافته باشند. هدف افلاطونیان تبیین وجود کثرت در جهان است ولی آنان به‌این هدف نمی‌رسند. نقد نظریهٔ وجود اعداد مفارق ۵۵۳

۳. دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مفارق و نقد این نظریه ۵۶۰

۴. ارتباط مبادی با خیر ۵۶۴

۵. عدد چگونه از عناصر خود به‌وجود می‌آید؟ عدد چگونه علت جوهر است؟ ۵۶۸

۶. عدد ممکن نیست علت صوری باشد ۵۷۲

□ نمایه ۵۷۶

یادداشت مترجم

این نوشته کوششی است برای ترجمهٔ «مابعدالطبیعهٔ» ارسطو، و با استفاده از ترجمه‌ها و تفسیرهای ذیل پدید آمده است:

1— Aristoteles' Metaphysik
Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz
Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984

2— Aristoteles, Metaphysik
übersetzt von Franz F. Schwarz
Phillip Reclam, Stuttgart 1970

3— Aristoteles, Metaphysik
übersetzt von W. Bassenge
Aufbau Verlag, Berlin

4— The Works of Aristotle
translated into English under the editorship of W. D. Ross; Volume VIII, Metaphysica
Oxford, The Clarendon Press, 1963

5— Aristotle's Metaphysics, Books I—V
translated by Christopher Kirwan,
Oxford, The Clarendon Press 1984

6— Aristotle, Metaphysics
translated by H. Tredennick
Loeb Classical Library, London 1980

7— Aristote, la Métaphysique

tra. par J. Tricot
Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1981
8- Aristotle
S. D. Ross
Methuen, London and New York, 1985
9- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه
Bibliotheca Arabica Sholasticorum
Dar El-Mechreg Editeurs
چاپ دوم، بیروت ۱۹۶۷

ترجمهٔ (آلمانی) هرمان بونیتس[1] را که یکی از نامدارترین مترجمان آلمانی نوشته‌های ارسطوست، اساس کار قرار داده‌ام و از ترجمه‌های دیگر برای مقابله استفاده کرده‌ام. ولی در همه‌جا از ترجمهٔ بونیتس پیروی نکرده‌ام و اگر ترجمهٔ جمله‌ای در یکی از ترجمه‌های دیگر با عبارتی سلیس‌تر و رساتر آمده بود، جملهٔ رساتر را به‌فارسی برگردانده‌ام.

جمله‌های ارسطو گاه بسیار موجز و گاه بسیار بغرنج است و دریافتن معنی آنها آسان نیست و برای اینکه کار خواننده را آسانتر کرده باشم حواشی و یادداشتهایی به کتاب افزوده‌ام. بیشتر حواشی را از تفسیر راس[2] و حاشیه‌های تریکو[3] و بعضی را از تفسیرهای بونیتس و دیگران اخذ کرده‌ام و هر حاشیه‌ای را با ذکر نام صاحب تفسیر یا حاشیه مشخص ساخته‌ام. علاوه بر آنها خود نیز آنجا که ضروری دانسته‌ام کوشیده‌ام با افزودن توضیحاتی در فهمیدن جملهٔ موجز یا دشوار به‌خواننده یاری کنم و این‌گونه توضیحات را با علامت (م.) یعنی مترجم مشخص نموده‌ام.

کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن بود و به‌دقت ترجمه آسیب نمی‌رسید ترجمه را با عبارات ساده و روشن به‌عمل آورم ولی متأسفانه در همهٔ موارد اقتضای مطلب اجازه نداده است به‌این روش وفادار بمانم. با اینهمه امیدوارم زیرنویسهای متعدد خواننده را در فهم جمله‌های ثقیل یاری کنند.

---

1. H. Bonitz
2. W. D. Ross
3. J. Tricot

این ترجمه، چنانکه در آغاز یادداشت اشاره کردم، کوششی بیش نیست و با اینکه در حد توانایی و استعدادم کوشیده‌ام ترجمه‌ای دقیق به‌خوانندگان عرضه کنم، احتمال می‌دهم نقایصی در آن باشد که از نظرم پنهان مانده است. با اینهمه منتشرش می‌کنم با این امید که مایهٔ تشویقی برای آیندگان باشد که ترجمه‌ای دقیقتر با نثری ساده‌تر و روشنتر از نثر ترجمهٔ حاضر بپردازند تا دانشجویان فلسفه بدون مشقت بتوانند از آن استفاده کنند.

به‌دانشجویانی که خواهان اطلاع دقیق دربارهٔ زندگی و آثار و شیوهٔ فکر و اندیشه‌ها و سبک نوشتهٔ ارسطو هستند پیشنهاد می‌کنم به‌کتاب «متفکران یونانی» نوشتهٔ تئودور گمپرتس، جلد سوم، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۵ رجوع کنند.

شماره‌هایی که در کنار صفحه‌هاست شمارهٔ صفحه‌های مجموعهٔ آثار ارسطوست که در قرن نوزدهم میلادی دانشمند و زبان‌شناس تاریخی ایمانوئل بکر[1] در شهر برلن (آلمان) منتشر کرده است. آن شماره‌ها در همهٔ آثار ارسطو قید می‌شود و کسانی که در نوشته‌های خود به‌جمله یا مطلبی از ارسطو استناد می‌کنند پس از ذکر جمله یا مطلب مورد نظر شمارهٔ صفحهٔ مجموعهٔ «بکر» را هم که جمله یا مطلب در آن واقع است می‌آورند تا کار مراجعه در هر زبانی آسان شود.

محمدحسن لطفی تبریزی

1. Immanuel Bekker

کتاب اول

(آلفای بزرگ)

فصل اول

ادراک حسی، تجربه، صناعت، علم، حکمت (= فلسفه)

980 a همهٔ آدمیان بالطبع خواهان دانستنند، و نشانهٔ این امر دلبستگی ما به حواس ماست زیرا ما حواس خود را گذشته از سودمندیشان، برای خودشان دوست داریم، خاصه حس بینایی را؛ و نه تنها برای کار و فعالیت، بلکه هنگامی هم که هیچ قصد عمل نداریم؛ می‌توان گفت که، بینایی را بر هر چیز دیگر برتری می‌نهیم و از آن رو چنین می‌کنیم که این حس بیش از حواس دیگر ما را به شناختن توانا می‌سازد و فرق‌ها و اختلافات اشیا را بر ما نمایان می‌کند.

به‌حکم طبیعت، حیوانات هنگامی که به‌جهان می‌آیند قوهٔ ادراک حسی دارند و مدرکات در بعضی از آنها سبب پیدایی ذاکره است در حالی که بعضی 980 b دیگر از ذاکره محرومند. از این رو گروه نخستین هم باهوش‌ترند و هم به‌آموختن تواناتر از گروه بی‌حافظه. جانورانی که توانایی شنیدن صداها را ندارند باهوشند ولی قابل تعلیم نیستند مانند زنبوران عسل و جانوران دیگر از این قبیل. ولی حیواناتی که علاوه بر حافظه از حس شنوایی بهره‌ورند قابل تعلیمند.

حیوانات، به‌جز آدمی، با اتکا به‌نمودها و حافظه زندگی می‌کنند و از تجربهٔ بهم‌پیوسته بهره‌ای اندک دارند، در حالی که نژاد آدمی برای زندگی از صناعت (فن) و استدلال و تعقل نیز سود می‌جوید. در آدمی حافظه سبب

پیدایی تجربه است زیرا یادهای متعدد دربارهٔ چیزی واحد، سرانجام
981 a به‌پیدایی استعداد برای تجربه‌ای واحد می‌انجامند؛ و میان تجربه و علم و صناعت شباهتی هست. ولی راستی این است که آدمیان علم و صناعت را از طریق تجربه به‌دست می‌آورند، و چنانکه پولوس[1] می‌گوید «تجربه صناعت را به‌وجود می‌آورد» و «بی‌تجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد.» صناعت هنگامی پیدا می‌شود که از تصورهای اجمالی متعددی که از طریق تجربه کسب می‌شوند حکمی کلی دربارهٔ نوعی از اشیا پدید می‌آید. این حکم، که وقتی که کالیاس مبتلای فلان بیماری بود این دارو برای او سودمند افتاد و همچنین برای سقراط و چند شخص دیگر، حاصل تجربه است؛ ولی این حکم، که برای همهٔ کسانی که حال مزاجی معینی، از نوعی واحد، داشتند. و به‌فلان بیماری معین مبتلا بودند ــ مثلاً برای اشخاص بلغمی یا صفرایی که دچار تب بودند ــ فلان دارو سود بخشید، موضوع صناعت است.

چنین می‌نماید که برای عمل، تجربه از هیچ حیث کمتر از صناعت نیست، و حتی می‌بینیم که ارباب تجربه در عمل موفقتر از کسانی هستند که شناخت نظری دارند ولی فاقد تجربه‌اند (علت این امر این است که از یک‌سو تجربه شناخت افراد و مصادیق است و صناعت شناخت کلیات، و از سوی دیگر عمل و ساختن همیشه با افراد و مصادیق ارتباط دارد. زیرا پزشک «انسان[2]» را معالجه نمی‌کند ــ مگر به‌معنی عرضی ــ بلکه کالیاس و سقراط یا کسی دیگر را که نامی شخصی و فردی دارد، و اتفاقاً انسان است، معالجه می‌کند. از این رو کسی که شناخت نظری دارد ولی فاقد تجربه است، و کلی را می‌شناسد ولی فرد و شخص را که کلی شامل آن است نمی‌شناسد، بیشتر اوقات از معالجه ناتوان است (زیرا آنچه باید معالجه شود شخص است.) با اینهمه ما برآنیم که

---

۱. polos رک. افلاطون، رسالهٔ گرگیاس ۴۴۸. ــم.
۲. مقصود تصور کلی «انسان» است به‌تفکیک از افراد و مصادیق جزئی آن. ــم.

علم و بصیرت بیشتر متعلق به‌صناعت است تا به‌تجربه، و صاحبان صناعت را حکیم‌تر از ارباب تجربه می‌دانیم (و این خود بدین معنی است که حکمت در همهٔ موارد حاصل علم است[1]) و از این رو چنین می‌کنیم که صناعت متضمن شناخت علت است و تجربه متضمن شناخت علت نیست. زیرا ارباب تجربه

---

۱. مابعدالطبیعه در واقع با مطلبی آغاز می‌شود که در پایان کتاب آنالیتیک (آنالوطیقا) دوم برای منظوری خاص به‌میان آورده شده است. قسمت عمدهٔ آنالیتیک دوم وقف بحث دربارهٔ برهان است و شرط برهان شناخت مقدمات و مبادی اولیه (یا علوم متعارف یا اولیات) است که خود آنها از طریق برهان شناختنی نیستند. در پایان کتاب (فصل ۱۹ کتاب دوم) ارسطو این سؤال را مطرح می‌کند که پس این مبادی چگونه شناخته می‌شوند و ما از طریق کدام نیرویمان به‌آنها شناسایی می‌یابیم و آیا ما این شناسایی را از طریق آموختن کسب می‌کنیم یا این شناسایی از آغاز زندگی در ما وجود دارد؟ از یکسو نمی‌توان پذیرفت که این شناسایی که یقینی‌ترین شناسایی‌هاست از آغاز در ما موجود باشد بی‌آنکه ما به‌وجود آن واقف باشیم. ارسطو با عقیدهٔ افلاطون که علم را فطری آدمی می‌داند و معتقد است که آموختن در حقیقت به‌یاد آوردن شناختی است که از آغاز در ما هست، مخالف است و مخالفت خود را (در همین کتاب مابعدالطبیعه، 992b و 993a و همچنین در کتاب سماع طبیعی) صریحاً بیان می‌کند. از سوی دیگر اگر آن شناسایی از آغاز در ما موجود نیست پس چگونه آن‌را کسب می‌کنیم زیرا کسب آن به‌این معنی خواهد بود که بتوانیم شناختی را بی‌آنکه هیچ شناخت دیگری از پیش در ما موجود باشد به‌دست آوریم حال آنکه هر آموختنی، خواه از طریق برهان و خواه از طریق تعریف و خواه از طریق استقرا، به‌یاری مقدماتی صورت می‌بندد که (همه یا لااقل بعضی) از پیش معلوم‌اند (رک. همانجا). برای رهایی از این اشکال باید فرض کرد که شناسایی ما به‌یاری نیروی ساده‌ای آغاز می‌شود و همهٔ مراحل بعدی شناسایی از شناختی که در این مرحله اول حاصل می‌کنیم ریشه می‌گیرد. این نیرو به‌عقیدهٔ ارسطو نیروی احساس است که همهٔ حیوانات در آن شریکند و با آن به‌جهان می‌آیند. نخستین مرحلهٔ تحول شناسایی از ادراک حسی به‌علم، حافظه است یعنی آنچه از ادراک حسی در ما باقی می‌ماند. این مرحله که مرحلهٔ شناخت کاملتر است، مرحلهٔ جدایی حیوانات برتر از حیوانات فروتر است. مرحلهٔ بعدی، که مرحلهٔ جدایی انسان از حیوان است، مرحلهٔ تجربه است. در این مرحله ما از یادهای متعدد دربارهٔ یک چیز، حکمی کلی یا قاعده‌ای به‌دست می‌آوریم بی‌آنکه به‌علل آن آگاه باشیم (و بنا به‌آنالیتیک دوم، شناخت ما به‌اولیات یا مبادی اولیه در این مرحله از طریق استقرا حاصل می‌شود. ولی این نکته در اینجا مورد بحث ما نیست.) مرحلهٔ بالاتر، صناعت (یا فن) است یعنی شناخت قواعد عمومی متکی بر اصول و مبادی کلی. بالاترین مراحل، مرحلهٔ علم است یعنی مرحلهٔ شناخت علل. این مرحله از این جهت بالاترین مراحل است که بر خلاف صناعت در حیطهٔ توجه به‌مقاصد عملی محدود نیست بلکه شناختن برای خودِ شناختن است و همین است که به‌حق حکمت یا فلسفه نامیده می‌شود و به‌عقیدهٔ ارسطو آخرین و بلندترین مرحله‌ای است که آدمی می‌تواند به‌آن برسد. ـ م.

می‌دانند که فلان شیئی چنین است ولی نمی‌دانند که چرا چنین است در حالی که صاحبان صناعت می‌دانند که چرا چنین است یعنی علت را می‌شناسند. از این رو ما در مورد همهٔ رشته‌ها چنین می‌اندیشیم که استادکاران دارای علم به‌معنی حقیقی‌تری هستند و آنان را شریفتر و حکیمتر از کسانی می‌دانیم که کارهای دستی را انجام می‌دهند زیرا آنان به‌علت اعمالی که به‌جا آورده می‌شوند واقفند (ولی کسانی که کارهای دستی را انجام می‌دهند همانند اشیاء ۹۸۱ b بی‌جانند که عمل می‌کنند بی‌آنکه بدانند چه می‌کنند همان‌گونه که آتش می‌سوزاند؛ منتها اشیاء بی‌جان (= مثلاً آتش) به‌حکم طبیعت خاص خود عمل می‌کنند و کارگران یدی به‌حکم عادت.) بنابراین، ما صاحبان صناعات را نه از آن جهت حکیم‌تر می‌شماریم که قدرت عمل دارند بلکه از این جهت که دارای شناخت نظری هستند و علل را می‌شناسند؛ و به‌طور کلی فرق میان دانا و نادان این است که دانا می‌تواند تعلیم بدهد، و از این‌روست که ما بر این عقیده‌ایم که صناعت بیشتر از تجربه، علم حقیقی است، زیرا صاحبان صناعات می‌توانند آموزش بدهند و ارباب تجربه نمی‌توانند.

بعلاوه، ما هیچ‌یک از دریافتهای حسی را حکمت نمی‌شماریم زیرا این دریافتها با اینکه قابل اعتمادترین شناختها را دربارهٔ افراد اشیاء در دسترس ما می‌نهند دربارهٔ «چرایی» هیچ چیز اطلاعی به‌ما نمی‌دهند مثلاً دربارهٔ اینکه آتش چرا گرم است، بلکه ما را فقط واقف می‌سازند به‌اینکه آتش گرم است.

از این رو کسی که نخستین‌بار صناعتی ابداع کرد که از مرحلهٔ دریافت حسی فراتر رفت، اعجاب مردمان را برانگیخت: نه‌تنها از این جهت که ابداعش سودی در برداشت بلکه از این‌رو که حکیم تلقی شد و برتر از دیگران به‌حساب آمد.

پس از آنکه صناعات بیشتری ابداع شدند که غرض از بعضی از آنها رفع نیازهای زندگی بود و بعضی دیگر برای تفریح و تفنن، ابداع‌کنندگان

صناعاتِ گروه دوم حکیم‌تر از مبدعان صناعاتِ گروه نخستین به‌شمار آمدند زیرا رشتهٔ معرفت آنان نظری به‌سودمندی نداشت. بعد از آنکه همهٔ این‌گونه صناعات ابداع شدند دانشهایی به‌وجود آمدند که غایتشان نه تفریح و تفنن بود و نه رفع نیازهای زندگی، و این دانشها نخستین‌بار در جاهایی پیدا شدند که آدمیان در آنجا فراغت داشتند. از این‌روست که فنون ریاضی نخستین‌بار در مصر پایه‌گذاری شدند زیرا در آنجا طبقهٔ روحانیان از فراغت کامل برخوردار بودند.

ما در نوشتهٔ خود دربارهٔ «اخلاق» فرق میان صناعت و علم و سایر تواناییهایی از این قبیل را بیان کرده‌ایم. غرض از بحث کنونی این است که همهٔ مردمان برآنند که آنچه به‌نام حکمت (=فلسفه) خوانده می‌شود با نخستین علل و مبادی اشیا سروکار دارد و از این‌رو، چنانکه پیشتر گفتیم، صاحبان تجربه حکیم‌تر از کسانی به‌شمار می‌آیند که تنها از دریافت حسی
۹۸۲ a بهره دارند، و ارباب صناعات حکیم‌تر از صاحبان تجربه، و استادکاران حکیم‌تر از کارگران یدی؛ و علوم نظری بیشتر از علوم صناعی دارای طبیعت حکمت تلقی می‌شوند. پس روشن است که حکمت (=فلسفه) علمی است که موضوعش علل و مبادی معینی است.

فصل دوم

ماهیت فلسفه

چون ما در جست‌وجوی این علم هستیم پس باید تحقیق کنیم که مبادی و عللی که علم به‌آنها حکمت است چه قسم علل و مبادی هستند. برای یافتن پاسخی روشن باید مفهوم‌هایی را که از حکیم (= فیلسوف) در ذهن داریم پیش چشم بیاوریم.

اولاً ما بر این عقیده‌ایم که حکیم همه چیز را، تا آن حد که ممکن است، می‌داند هرچند علم تفصیلی دربارهٔ یکایک اشیا ندارد.

ثانیاً، کسی را حکیم می‌دانیم که قادر است امور دشواری را که شناختن آنها برای مردمان آسان نیست یاد بگیرد (ادراک حسی میان همه مشترک است و از این‌رو دریافتن به‌حس آسان است و نشانهٔ حکمت نیست.)

بعلاوه، کسی را حکیم می‌نامیم که در همهٔ رشته‌های علوم دقیقتر از دیگران است و دربارهٔ علل بهتر از همه می‌تواند به‌دیگران آموزش بدهد.

از این گذشته ما برآنیم که در میان علوم هم، علمی که برای خودش و تنها به‌منظور دانستن آن، مطلوب است از حیث دارا بودن طبیعت حکمت برتر از علمی است که برای نتایجش فراگرفته می‌شود؛ و علم فرمانروا (= علم فرمانروا بر علوم دیگر) بیشتر از علم فرودست دارای طبیعت حکمت است، زیرا حکیم نباید فرمان ببرد بلکه باید فرمان بدهد، و نباید از دیگری اطاعت کند بلکه آنکه از حیث حکمت در مرتبهٔ فروتر است باید به‌اطاعت او گردن بنهد.

انواع و تعداد مفهومهایی که ما از حکمت و حکیم در ذهن داریم از این قرارند. از علائمی که برای حکمت برشمردیم، یکی، یعنی دانستن همه چیز، در کسی یافته می‌شود که علم به‌امور کلی را به‌بالاترین درجه داراست. زیرا چنین کسی به‌یک معنی به‌همهٔ جزئیاتی هم که تحت کلی قرار دارند عالم است. شناختن این امور، یعنی کلی‌ترین امور، برای آدمیان دشوارترین کارهاست زیرا این امور از ادراک حسی دورتر از همهٔ اشیاء دیگرند؛ و دقیقترین علوم علومی هستند که به‌پژوهش مبادی نخستین می‌پردازند؛ زیرا علومی که با مبادی کمتری سروکار دارند دقیقتر از علومی هستند که به‌مبادی بیشتری می‌پردازند، مثلاً علم اعداد دقیقتر از علم هندسه است. بعلاوه، علمی که علل را بررسی می‌کند آموزنده‌تر از علوم دیگر است زیرا آموزگار کسی است که ما را به‌علل هر شیء واقف می‌سازد. دانستن و فهمیدن برای نفس دانستن و فهمیدن در مورد علمی صادق است که موضوعش دانستنی‌ترین چیزهاست (زیرا کسی که علمی را برای خود آن می‌جوید بیش از همهٔ علوم به‌علمی روی می‌آورد که از حیث علم بودن حقیقیتر از علوم دیگر است و این، علم ۹۸۲ b به‌آن چیزی است که شناختنش مطلوب‌تر از همهٔ موضوعات دیگر است)؛ و شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوبتر از شناختن همهٔ موضوعات دیگر است زیرا همهٔ موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته می‌شوند نه اینکه خود اینها از طریق موضوعاتی فروتر از اینها شناخته شوند. برترین علوم که باید به‌همهٔ علوم فرودست فرمان براند علمی است که می‌داند که هر چیز چرا و برای چه باید انجام گیرد، و این «برای چه»، یعنی غایت، نیکی و خیر آن چیز، و به‌طور کلی خیر اعلا در کل طبیعت است.

بنابر همهٔ آنچه تاکنون گفتیم، فقط یک علم مستحق نام حکمت (= فلسفه) است، یعنی علمی که وظیفه‌اش بررسی مبادی نخستین و علل است، زیرا نیک (= خیر)، یعنی غایت، خود یکی از علل است.

این نکته که این علم علمی صناعی (=علم ساختن، فن) نیست با مطالعهٔ تاریخ قدیمترین فیلسوفان نیز روشن می‌شود. آدمیان چه امروز و چه در روزگاران گذشته به‌سبب حیرت به‌اندیشیدن فلسفی روی آوردند. نخست امور توجیه‌ناپذیری که در برابر چشمشان بود آنان را به‌حیرت افکند؛ سپس گام به گام پیشتر رفتند و دربارهٔ مسائلی بزرگتر به‌اندیشیدن پرداختند مثلاً دربارهٔ دگرگونیهایی که در ماه و خورشید روی می‌دهد، یا دربارهٔ ستارگان و پیدایش کیهان. کسی که دربارهٔ موضوعی می‌اندیشد یا در برابر چیزی به‌حیرت می‌افتد، در این پندار نیست که آن چیز را می‌شناسد بلکه به‌جهل خود واقف است (از این‌رو دوستدار اسطوره نیز به‌یک معنی دوستدار حکمت است زیرا اسطوره مجموعه‌ای از امور حیرت‌انگیز است[۱].) پس روشن است که هنگامی که آدمیان برای رهایی از نادانی به‌اندیشیدن فلسفی پرداختند، علم را تنها برای آن می‌جستند که بدانند نه برای اینکه به‌فایدهٔ علم نظر داشتند. جریان رویدادها نیز مؤیّد درستی این سخن است. زیرا آدمیان وقتی در طلب این علم برآمدند که تقریباً همهٔ ضروریات زندگی و همهٔ وسایل آسایش و تفریح فراهم گردیده بود. پس هیچ تردید نیست در اینکه ما این علم را برای هیچ سود دیگری نمی‌جوییم بلکه همچنانکه ما کسی را آزاد می‌نامیم که وجودش برای خودش است نه برای دیگری، این علم را نیز به‌عنوان یگانه علم آزاد طالبیم زیرا وجودش تنها برای خودش است.

پس ناروا نیست اگر این علم فوق طاقت انسانی شمرده شود زیرا طبیعت

---

۱. ارسطو اینجا از شباهت کلمات philomythos (دوستدار اسطوره) و philosophos (دوستدار علم) استفاده می‌کند و استدلالش در واقع چنین است

اسطوره آکنده از وقایع حیرت‌انگیز است

کسی که به‌حیرت می‌افتد معتقد است که جاهل است

کسی که خود را جاهل می‌انگارد میل به‌علم می‌کند

بنابراین دوستدار اسطوره دوستدار علم است. (تریکو)

انسانی بندهای متعدد به‌پای دارد و از این جهت شاید، چنانکه سیمونیدس[1]
می‌گوید «این مزیت خاص خداست و شایسته نیست که آدمی به‌طلب علمی
که درخور اوست قناعت نورزد». اگر در سخنان شاعران حقیقتی بود، و اگر ۹۸۳ a
حسد با الوهیت سازگاری داشت شاید آن سخنان در مورد این علم صادقتر از
موارد دیگر می‌بود و لازم می‌آمد که همهٔ کسانی که در این علم به‌مقام بلندی
رسیده‌اند تیره‌روز باشند. ولی راستی این است که از یک‌سو ممکن نیست که
ذات الهی حسود باشد و به‌قول آن مثل معروف «شاعران دروغ فراوان
می‌گویند» و از سوی دیگر هیچ علمی را نباید شریفتر از چنین علمی
پنداشت. زیرا الهی‌ترین علوم شریفترین علوم است و این علم از دو جهت
الهی‌ترین علوم است: چه، علمی که بیش از همهٔ علوم دیگر درخور این است
که خدا دارندهٔ آن باشد علمی الهی است، و نیز هر علمی که موضوعش امور
الهی است چنین است؛ و این علم یگانه علمی است که این هر دو صفت
درباره‌اش صادق است. زیرا اولاً همهٔ متفکران خدا را یکی از علل همهٔ اشیا و
مبدأ نخستین می‌دانند و ثانیاً خدا یا به‌تنهایی دارای این علم می‌تواند بود و یا
آن را بیش از دیگران می‌تواند داشت. همهٔ علوم دیگر بی‌گمان ضروری‌تر
از این علمند ولی هیچ‌یک بهتر و شریفتر از این علم نیست.

با اینهمه دارا شدن این علم باید به‌یک معنی حالتی به‌عکس حالتی که در آغاز این تحقیق گفتیم به‌ما ببخشد. گفتیم که در ابتدا همهٔ آدمیان از اینکه اشیا چنانند که هستند به‌حیرت می‌افتند، مثلاً از دیدن عروسکهایی که به‌خودی خود می‌جنبند[2] یا از مشاهدهٔ انقلابهای فصول سال یا تباین قطر و ضلع مربع نسبت به‌یکدیگر. زیرا برای همهٔ کسانی که هنوز به‌علت واقف نیستند عجیب

---

۱. Simonides شاعر یونانی در قرن پنجم ق. م. ــ م.

۲. آیا مقصود عروسکهای خیمه‌شب بازی است؟ بعضی مفسران معتقدند که مراد ارسطو اشاره به‌تمثیل غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری افلاطون است. ــ م.

می‌نماید که چیزی وجود داشته باشد که به‌وسیلهٔ کوچکترین واحد نیز قابل سنجش نباشد. ولی در پایان کار، همین که علت را شناختیم، قضیه باید به‌قول آن مثل، معکوس شود و روی بهتر سکه نمایان گردد: زیرا برای عالم هندسه هیچ چیز حیرت‌آورتر از این نخواهد بود که معلوم شود که قطر مربع (-با ضلع آن) متوافق است.

با این شرح، طبیعت علمی را که می‌جوییم معلوم ساختیم، و در عین حال هدف جست‌وجو و تحقیق خود را نیز معین کردیم.

فصل سوم

پژوهشهای نخستین فیلسوفان یونانی دربارهٔ علت

پس روشن است که علمی که باید به‌دست آوریم علم به‌علل نخستین است (زیرا ما در هر مورد وقتی می‌گوییم چیزی را می‌شناسیم که معتقد می‌شویم که علل نخستین آن چیز را می‌شناسیم) و اصطلاح علت را در چهار معنی به‌کار می‌بریم. علت به‌یک معنی جوهر و چیستی است یعنی ماهیت (زیرا «چرایی» یک شیء سرانجام به‌مفهوم آن برمی‌گردد و نخستین «چرا»ی نهایی علت و مبدأ است.)

علت به‌معنی دیگر، ماده یا موضوع است؛ و به‌معنی سوم مبدأ حرکت است؛ و به‌معنی چهارم ــ که مقابل معنی سوم است ــ غایت و «خیر» است، زیرا خیر غایت هر کون و هر حرکت است.

ما در ضمن بررسیهای خود دربارهٔ طبیعت این علل را به‌حد کافی مورد بحث قرار داده‌ایم[1] و اکنون می‌خواهیم نظریات کسانی را هم که پیش از ما 983 b
دربارهٔ وجود به‌پژوهش پرداخته و دربارهٔ حقیقت اندیشیده‌اند بیازماییم و از آنها یاری بجوییم، زیرا آنان نیز دربارهٔ بعضی از مبادی و علل سخن می‌گویند. مطالعهٔ نظریات آنان برای تحقیق فعلی ما نیز سودمند خواهد بود، چه، در این

---

۱. رک. سماع طبیعی کتاب دوم، فصل سوم. ارسطو در سماع طبیعی، از کتابهای اول تا چهارم سماع طبیعی با «بررسی طبیعت» یاد می‌کند و از کتابهای پنجم تا هشتم با «بررسی حرکت». ــم.

ضمن یا نوع دیگری از علل نیز کشف خواهیم کرد و یا اعتقادمان بـه‌درستی آنچه تاکنون گفته‌ایم استوارتر خواهد گردید.

بیشتر کسانی که نخستین‌بار به‌اندیشیدن فلسفی پرداختند بر آن بودند که مبادی همهٔ اشیا تنها مبادیی هستند که طبیعت مادّه دارند. اینان عنصر و مبدأ اشیا را آن چیزی می‌دانستند که همهٔ موجودات نخستین‌بار از آن بـه‌وجود می‌آیند و سرانجام هم به‌آن تجزیه می‌شوند (یعنی آن جوهری کـه هـمیشه باقی می‌ماند و تنها کیفیات و انفعالاتش دگرگون مـی‌شوند)؛ و از ایـن‌رو می‌اندیشیدند که هیچ چیز کائن و فاسد نمی‌شود زیرا این ذات[1] همیشه باقی می‌ماند، و همچنان‌که وقتی که سقراط زیبا یا هنرمند می‌شود نمی‌گوییم کـه سقراط به‌وجود آمـده اسـت و هـنگامی کـه سـقراط ایـن صـفات را از دست می‌دهد معتقد نمی‌شویم که سقراط نابود گردیده است ـ زیرا موضوع، یعنی خود سقراط، در حال وجود باقی می‌ماند ـ همین‌طور هیچ چیز کائن و فاسد نمی‌گردد زیرا باید چیزی ـ خواه یکی باشد و خواه بیش از یکی ـ وجود داشته باشد که همهٔ اشیا از آن به‌وجود آیند در حالی که خود آن همیشه باقی می‌ماند.

اما دربارهٔ عدد و طبیعت این مبادی آن فیلسوفان اتفاق نظر ندارند. تالس که بنیان‌گذار این‌گونه فلسفه است مبدأ را آب می‌داند (و از این‌رو می‌گوید که زمین بر آب شناور است). علت اینکه او این عقیده را یافت احتمالاً این است که دید که خوراک همهٔ اشیا مرطوب است و حتی گرما نیز از رطوبت به‌وجود می‌آید و با رطوبت زنده می‌ماند (و مبدأ اشیا آن چیزی است کـه اشـیا از آن به‌وجود می‌آیند.) همچنین او دید که تخم‌های همهٔ اشیا، طـبیعتی مـرطوب دارند و آب مبدأ طبیعت اشیاء مرطوب است.

بعضی فیلسوفان[2] برآنند که متفکران روزگاران بسیار قدیم که زمانی دراز

---

۱. یعنی آن چیزی که مبدأ همهٔ موجودات است. ـ م.

۲. گویا اشاره‌ای است به‌افلاطون. رک. تئای‌تتوس ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۸۰ و کراتولوس ۴۰۲. (راس)

پیش از نسل کنونی زندگی کرده و نخستین کسانی بوده‌اند که دربارهٔ امور الهی اندیشیده‌اند، دربارهٔ طبیعت عقیده‌ای شبیه به‌این داشته‌اند زیرا آنان اوکئانوس و تتوس[1] را پدر و مادر خلقت و مبدأ تکون می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که خدایان به‌آب سوگند می‌خورده‌اند و آب را «استوکس[2]» می‌نامیده‌اند؛ زیرا کهنترین اشیا شریفترین اشیا است و شریفتر از همه، چیزی است که به‌آن سوگند می‌خورند. اینکه آیا این عقیده دربارهٔ طبیعت براستی در ۹۸۴ a
زمانهای بسیار کهن وجود داشته است یا نه، ممکن است شایان تردید باشد، ولی به‌هرحال، چنانکه می‌گویند، سخن تالس دربارهٔ مبدأ اول به‌نحوی است که بیان کردیم. هیپون[3] را به‌علت ناچیزی اندیشه‌هایش نمی‌توان در ردیف این‌گونه فیلسوفان قرار داد. آناکسیمنس[4] و دیوگنس[5] هوا را مقدم بر آب می‌دانند و اقدم اجسام بسیط می‌شمارند؛ ولی هیپاسوس[6] از مردم مگاپونت[7]، و هراکلیت[8] اهل افه‌سوس آتش را مقدم می‌دانند، در حالی که امپدوکلس به‌چهار عنصر قائل است و خاک را بر آن سه عنصر که نام بردیم می‌افزاید و معتقد است که این چهار عنصر همیشه باقی می‌مانند و هرگز متکون نمی‌شوند و نابود نمی‌گردند بلکه فقط کم و بسیار می‌شوند بدین معنی که بهم می‌پیوندند و واحد می‌گردند یا از هم جدا می‌شوند و وحدت خود را از دست می‌دهند.

---

۱. Okeanos در اساطیر یونان خدای دریاست و Tethys زوجهٔ اکئانوس است. ــ م.

۲. در اساطیر یونان Styx نام رودی بوده است در جهان زیرزمینی (عالم اموات). خدایان به‌این رود سوگند می‌خورده‌اند و اگر خدایی سوگند را می‌شکست مجبور بود از این رود بگذرد و با گذشتن از این رود خاصیت مرگ‌ناپذیری را از دست می‌داد. ــ م.

۳. Hippon متفکر یونانی در قرن پنجم ق.م. ــ م.

4. Anaximenes
5. Diogenes
6. Hippasus
7. Megapontium
8. Heraclitus

آناکساگوراس[1] از مردم کلازومنای[2] که کهنسالتر از امپدوکلس بود ولی دیرتر از او به‌فعالیت فلسفی پرداخت بر آن است که مبادی از حیث عدد نامتناهیند، و می‌گوید تقریباً همهٔ اشیایی که مانند آب و آتش، از اجزاء متجانس تشکیل یافته‌اند تنها بدین معنی کائن و فاسد می‌شوند که بهم می‌پیوندند و از هم جدا می‌شوند، و کون و فساد به‌معنی دیگر برای آنها وجود ندارد بلکه همیشه باقی می‌مانند.

با توجه به‌عقاید این فیلسوفان چنین می‌نماید که یگانه علت، علت مادی است. ولی چون متفکران در این راه پیشتر رفتند خود واقعیات راه را بر آنان گشودند و آنان را بر آن داشتند که به‌تحقیق بیشتری بپردازند؛ چه، اگر هم این سخن راست باشد که برای هر کون و فساد موضوعی وجود دارد، خواه این موضوع واحد باشد یا کثیر، با اینهمه این سؤال در میان است که این امر چرا روی می‌دهد و علتش چیست؟ زیرا لااقل خود موضوع یا مایه، علت تغییر خود نیست. یعنی مثلاً چوب یا فلز علت تغییر خود نیستند زیرا نه چوب تختی می‌سازد و نه فلز مجسمه‌ای، بلکه علت تغییر در همهٔ موارد چیز دیگری است. جستن این علت به‌عقیدهٔ ما به‌معنی جستن مبدأیی است غیر از مبدأ مادی، یعنی جستن علتی دوم است که، چنانکه ما می‌گوییم، علتی است که مبدأ حرکت است.

کسانی که تحقیق در این‌گونه مسائل را آغاز کردند و به‌وجود موضوع واحد قائل شدند[3]، در سخن خود اشکالی نمی‌دیدند. ولی لااقل چند تنی از آنان که به‌موضوع واحد قائل بودند[4]، چنانکه گویی تحقیق دربارهٔ علت دوم آنان را در تنگنا افکنده باشد، گفتند که واحد، و کل طبیعت، نامتحرک و تغییرناپذیر است آن هم نه‌تنها از جهت کون و فساد (زیرا این نظریه‌ای

---

1. Anaxagoras
2. Clazomenai

۳. مقصود تالس و آناکسیمنس و هراکلیتوس است. (راس)

۴. ظاهراً اشاره‌ای است به‌امپدوکلس. (راس)

قدیمی است که همه دربارهاش اتفاق نظر داشتند) بلکه از حیث سایر تغییرات نیز، (و این ادعا خاص همین گروه است). از فیلسوفانی که کل هستی را واحد ۹۸۴ b
می‌دانستند هیچ‌یک نتوانست علت دوم را بشناسد، شاید به‌استثنای پارمنیدس، و او نیز تنها در این حد که مدعی است که نه‌تنها یک علت بلکه، به‌یک معنی خاص، دو علت وجود دارد. اما متفکرانی که به‌وجود عناصر کثیر قائلند آسانتر توانستند به‌وجود علت دوم قائل شوند، مثلاً کسانی که گرم و سرد یا آتش و خاک را عنصر می‌شمارند؛ زیرا اینان برای آتش به‌طبیعتی قائلند که می‌تواند اشیاء را به‌حرکت آورد در حالی که آب و خاک و اشیایی از این قبیل را دارای خاصیتی به‌خلاف آن می‌دانند.

پس از آنکه این‌گونه متفکران مبادی خود را بیان کردند و معلوم شد که این مبادی برای توجیه تکون موجودات کافی نیست، چنانکه گفتیم خود حقیقت آدمیان را مجبور کرد که در جست‌وجوی علتی دیگر برآیند. زیرا قابل قبول نیست که آتش یا خاک یا عنصر دیگری از این قبیل علت باشند بر اینکه بعضی اشیا نیک و زیبا باشند و بعضی دیگر نیک و زیبا بشوند؛ و تصور هم نمی‌توان کرد که آن متفکران دارای چنین عقیده‌ای بوده باشند؛ و اموری بدین مهمی را به‌بخت و اتفاق نیز نمی‌توان نسبت داد. وقتی که کسی[1] گفت که علت زیبایی و نظم، چه در کل طبیعت و چه در موجودات زنده، عقل است، سخن او در مقایسه با سخنان پیشینیان همچون سخن مرد هشیار و آگاه در برابر سخنان یاوه‌گویان جلوه کرد. در اینکه آناکساگوراس این نظریه را پذیرفت تردید نداریم ولی قرائنی وجود دارد بر اینکه هرموتیموس[2] از اهالی کلازومنای همین مطلب را پیش از او گفته باشد. طرفداران این نظریه بر آن بودند که مبدایی وجود دارد که هم علت نیکی و زیبایی اشیا است و هم حرکت موجودات از آن ناشی است.

---

۱. مقصود آناکساگوراس است. ــم.

2. Hermotimos

فصل چهارم

تحقیق در نظامهای فلسفی پیش از افلاطون

احتمال بر این است که نخستین کسی که در جست‌وجوی چنین علتی برآمد هسیودوس[1] بود یا کسی دیگر که عشق (اروس) یا میل را مبدأ موجودات تلقی کرد، مثلاً مانند پارمنیدس. زیرا پارمنیدس آنجاکه سخن از تکون جهان به‌میان می‌آورد، می‌گوید:

«او پیش از آنکه خدایان دیگر را به‌وجود آورد خدای عشق را آفرید[2]».

و هسیودوس می‌گوید:

«نخست هستی بی‌نظم و درهم (=کائوس) بود، و آنگاه زمین فراخ سینه... و عشق، که برتر از همهٔ خدایان است.»

و این خود بدین معنی است که در میان موجودات از آغاز علتی وجود دارد که اشیا را به‌حرکت می‌آورد و بهم می‌پیوندد. این مطلب را، که کدام‌یک از متفکران در کشف این نکته بر دیگران حق تقدم دارد، در آینده مورد بحث قرار خواهیم داد[3].

---

۱. Hesiodos (هزیود) شاعر معروف یونانی در حدود قرن هشتم ق.م. ـ م.
۲. فاعل «آفرید» در این مصرع «آفرودیت» است و ضمیر «او» به«او» برمی‌گردد. ـ م.
۳. ارسطو این وعده را به‌جا نیاورده است. (راس)

ولی چون در برابر هر یک از انواع نیکی ضد آن نوع نیز در طبیعت موجود است، یعنی تنها نظم و زیبایی وجود ندارد بلکه بی‌نظمی و زشتی هم هست و حتی بدی بیشتر از نیکی و زشتی بیشتر از زیبایی است، فیلسوفی دیگر ۹۸۵ a (=امپدوکلس) سخن از مهر و ستیز را به‌میان آورد که هر یک علت یکی از دو کیفیت است. چه، اگر در نظریهٔ امپدوکلس تعمق بورزیم و از خلال سخنان شکسته بسته‌اش به‌معانی آنها راه ببریم خواهیم دید که به‌عقیدهٔ او مهر علت اشیاء نیک است و ستیز علت اشیاء بد. بنابراین اگر بگوییم امپدوکلس به‌یک معنی نخستین کسی است که نیک و بد (=خیر و شر) را مبادی تلقی می‌کند شاید سخن ما دور از حقیقت نباشد زیرا علت همه نیکیها خیر فی‌نفسه و علت همهٔ بدیها شرّ فی‌نفسه است.

بدین‌سان این متفکران تا اینجا به‌دو تا از عللی که ما در ضمن بررسیهایمان دربارهٔ طبیعت برشمرده‌ایم[1] یعنی به‌ماده و مبدأ حرکت، برخوردند و دربارهٔ آنها سخن گفتند هرچند سخنانشان مبهم است و حاوی توجیه روشنی نیست. همچنانکه مشت‌زنان نوپا دایم به گرد حریف می‌گردند و در این حال گاهی هم ضربه‌هایی کاری می‌زنند بی‌آنکه ضربه‌هایشان مطابق اصول علمی باشد چنین می‌نماید که این متفکران نیز خود نمی‌دانند که چه می‌گویند زیرا به‌عللی که یافته‌اند جز در موارد معدود داستناد نمی‌جویند. مثلاً آناکساگوراس در مورد پیدایش جهان، عقل را به‌عنوان «خدای حلال مشکلات[2]» به‌کار می‌برد، و هر وقت که نمی‌تواند بگوید که به‌چه علت شیئی بالضروره باید

---

۱. رک. سماع طبیعی، کتاب دوم، فصل سوم. ــم.

۲. deus ex machina به‌معنی تحت‌اللفظی «خدایی که از ماشین بیرون می‌آید». در تئاترهای یونانی ماشینی شبیه به‌دستگاه جرثقیل وجود داشت که سبدی را بر بالای صحنهٔ تئاتر آویزان نگاه می‌داشت و خدایان یا پهلوانانی که در نمایش نقشی داشتند در آن سبد جای می‌گرفتند. اوریپید، تراژدی‌پرداز معروف یونانی (قرن پنجم ق.م.) در نمایشنامه‌های خود از خدایان این استفاده را می‌کرد که وقتی که تعارضی حل‌نشدنی پیش می‌آمد خدایی ظاهر می‌شد و با فرمانی تعارض را حل می‌کرد. ــم.

وجود داشته باشد به‌عقل توسل می‌جوید ولی در همهٔ موارد دیگر به‌همه چیز متوسل می‌شود به‌استثنای عقل[۱]. امپدوکلس از علل خود به‌مراتب بیشتر از آناکساگوراس استفاده می‌کند ولی او نیز نه‌آنها را به‌قدر کافی به‌کار می‌برد و نه توجه دارد به‌اینکه نحوه‌های سودجوییش از آنها با یکدیگر سازگار باشند. مثلاً در موارد متعدد آنها را به‌نحوی به‌کار می‌برد که مهر سبب جدایی و پراکندگی اشیا می‌گردد و ستیز سبب بهم‌پیوستن آنها. زیرا وقتی که کیهان به‌علت ستیز به‌عناصر خود تجزیه می‌شود اجزاء آتش بهم می‌پیوندند و آتش به‌صورت واحد درمی‌آید، و همچنین است سایر عناصر؛ ولی هنگامی که عناصر دوباره تحت تأثیر و نفوذ مهر بهم می‌پیوندند و کیهان به‌صورت واحد درمی‌آید اجزاء هر یک از عناصر مجبور می‌شوند که از هم جدا گردند.

پس امپدوکلس، بر خلاف پیشینیانش، نخستین کسی بود که این علت را تقسیم کرد و به‌جای یک مبدأ حرکت به‌وجود مبادی مختلف و متضاد قائل شد؛ و هم او نخستین متفکری بود که سخن از چهار عنصر مادی به‌میان آورد. 985 b
ولی او این عناصر را نه به‌عنوان چهار عنصر بلکه به‌عنوان دو عنصر به‌کار می‌برد، بدین‌سان که آتش را عنصری نوعاً مستقل تلقی می‌کند و عناصری را که در مقابل آن قرار دارند، یعنی خاک و هوا و آب را، نوعی واحد می‌شمارد. این نکته را با تعمق در اشعار او می‌توان دریافت.

بنا به‌نظریهٔ این فیلسوف نوع و عدد مبادی چنین است که گفتیم. لوکیپوس[۲] و دموکریتوس[۳] که با او هم‌عقیده است، عناصر را عبارت از پر و تهی [یا ملأ و خلأ] می‌دانند و ملأ و متکاثف را موجود تلقی می‌کنند و خلأ را لاوجود (و به‌همین جهت می‌گویند که موجود به‌هیچ‌وجه موجودتر از لاوجود نیست زیرا جسم نیز به‌هیچ‌روی موجودتر از خلأ نیست). اینان این

---

۱. اینجا ارسطو تقریباً عین جمله افلاطون را آورده است. رک. افلاطون، فایدون ۹۸. ـ م.
۲ و ۳. Leukippos و Demokritos فیلسوفان قائل به‌اتم. ـ م.

دو عنصر را علل و مبادی اشیا می‌دانند: همان‌گونه که کسانی که جوهر را به‌عنوان موضوع، واحد می‌دانند و همهٔ اشیاء دیگر را انفعالات آن جوهر می‌شمارند و تخلخل و تکاثف را مبدأ این انفعالات تلقی می‌کنند، لوکیپوس و دموکریتوس نیز می‌گویند که اختلافهای اتمها علل سایر کیفیات و خصوصیاتند. این اختلافها به‌عقیدهٔ آنان در سه چیزند: در شکل و ترتیب و وضع؛ زیرا می‌گویند که اختلاف در «موجود» از موزونیّت و تماس و جهت ناشی است: موزونیت شکل است و تماس ترتیب است و جهت وضع است. زیرا A با N از حیث شکل فرق دارد و AN با NA از حیث ترتیب و Ι با H از حیث وضع. از مسأله حرکت، یعنی از این مطلب که حرکت از کجا و چگونه در اشیا پدید می‌آید، لوکیپوس و دموکریتوس مانند دیگران غافل مانده‌اند.

چنانکه گفتیم چنین می‌نماید که پژوهش فیلسوفان قدیم دربارهٔ دو علت تا اینجا پیش رفته است.

فصل پنجم

دنبالهٔ همان تحقیق: فیثاغوریان و فیلسوفان الئایی

همزمان با این فیلسوفان و حتی پیشتر از آنان، متفکرانی که با عنوان فیثاغوریان معروفند نخستین کسانی بودند که به‌ریاضیات روی آوردند. اینان نه‌تنها تحقیق در ریاضیات را توسعه دادند بلکه چون با این علم پرورش یافته بودند بدین عقیده رسیدند که مبادی ریاضیات مبادی همهٔ موجودات است؛

و چون اعداد، نخستین مبادی ریاضیات‌اند؛

و چون فیثاغوریان بر آن بودند که در اعداد همانندیهای بسیاری با اشیایی می‌بینند که موجودند یا به‌وجود می‌آیند ـ همانندیهایی بیشتر از آنچه آتش و خاک و آب با موجودات دارند ـ (و فلان تعیّن اعداد را عدالت می‌دانستند و تعیّنی دیگر را نفس و عقل، و باز تعینی دیگر را فرصت مناسب؛ و به‌همین ترتیب همهٔ اشیاء دیگر را نیز از طریق اعداد تبیین می‌کردند)؛

و بعلاوه چون می‌دیدند که خصوصیات و نسبتهای گامهای موسیقی از طریق اعداد قابل تبیینند؛

و چون بدین ترتیب چنین می‌نمود که ماهیت کلی همهٔ اشیاء دیگر نیز همانند اعداد است؛

و باز چنین می‌نمود که اعداد، نخستین موجودات در کل کیهانند؛ از این‌رو ۹۸۶ a
معتقد گردیدند که عناصر اعداد عناصر همهٔ اشیااند و کل کیهان هماهنگی و عدد است. اینان همهٔ خاصیات اعداد و گامهای موسیقی را، که توافقشان را با صفات و اجزاء و کل کیهان نشان می‌توانستند داد، گرد آوردند و در نظام فکری خود جای دادند و در هر نقطهٔ آن که گسستگیی یافتند چیزی به‌آن افزودند تا نظام فکریشان

کامل و یکپارچه باشد. مثلاً چون اندیشیدند که عدد ده عدد کامل است و حاوی کل طبیعت اعداد است، گفتند که عدد اجسامی که در آسمان حرکت می‌کنند ده است؛ ولی چون تنها نُه جسم به‌چشم دیده می‌شوند[1] در عالم خیال جسمی دیگر ابداع کردند یعنی «ضد زمین» یا «قرینهٔ زمین»[2] را. ما این مطلب را در جای دیگر به‌تفصیل بیان کرده‌ایم. مقصود از این بحث این است که ببینیم این فیلسوفان به‌وجود کدام مبادی قایلند و این مبادی تا چه حد با عللی که ما بیان کرده‌ایم منطبقند.

فیثاغوریان عدد را مبدأ تلقی می‌کنند، هم مبدأ به‌معنی مادهٔ موجودات و هم به‌معنی مقوّم کیفیات راسخ و غیر راسخ آنها؛ و عناصر عدد را عبارت از زوج و فرد می‌دانند و زوج را نامحدود می‌دانند و فرد را محدود، و معتقدند که واحد از این دو عنصر پدید می‌آید (زیرا واحد هم خاصیت زوج دارد و هم خاصیت فرد[3]) و عدد از واحد؛ و کل آسمان چنانکه گفته شد، عدد است.

گروهی دیگر از فیثاغوریان برآنند که ده مبدأ وجود دارد و این ده مبدأ را در دو ستون مقابل مرتب می‌سازند:

حد (یا محدود)	نامحدود
فرد	زوج
واحد	کثیر [یا وحدت و کثرت]
راست	چپ
نر	ماده
متحرک	ساکن [یا حرکت و سکون]
مستقیم	منحنی
روشنایی	تاریکی
نیک	بد
مربع	مستطیل

---

۱. نُه جسم مرئی عبارتند از فلک ثوابت، افلاک هفت‌سیاره، و زمین. ــ م.

۲. antichthon به‌عقیدهٔ فیثاغوریان سیاره‌ای است که به‌گرد «آتش مرکزی» به‌نحوی می‌گردد که همیشه در نقطهٔ مقابل زمین قرار دارد. ـ (تردنبنگ).

۳. زیرا اگر واحد به‌عدد زوج افزوده شود عددی فرد پدید می‌آید و اگر به‌عدد فرد افزوده شود عددی زوج حاصل می‌شود ــ م.

چنین می‌نماید که آلکمئون[1] از مردم کروتون[2] نیز به‌همین عقیده بوده است و این عقیده را یا او از فیثاغوریان گرفته است یا به‌عکس، زیرا آلکمئون نیز در این‌باره مانند فیثاغوریان اظهار نظر می‌کند و می‌گوید که بیشتر امور انسانی جفت هستند، ولی مرادش از جفت، مانند فیثاغوریان دو ضد معین نیست بلکه اضداد کاملاً اتفاقی است مانند سفید و سیاه، و شیرین و تلخ، و
986 b نیک و بد، و بزرگ و کوچک. سخنش درباره اضداد دیگر نیز سخت مبهم است در حالی که فیثاغوریان به‌طور صریح و دقیق می‌گویند که اضداد کدامند، و عدد آنها را نیز معین می‌سازند.

آنچه ما از این دو مکتب می‌آموزیم این است که اضداد، مبادی اشیاءاند ولی این مطلب را، که این اضداد کدامند و چند تا هستند، تنها در نوشته‌های فیثاغوریان می‌توان یافت. هیچ‌یک از آن متفکران دربارهٔ این نکته، که این مبادی را به‌چه نحو می‌توان تحت عللی که ما برشمرده‌ایم گرد آورد، سخن صریح و روشنی نگفته است؛ ولی چنین می‌نماید که عناصر را تحت عنوان ماده قرار داده‌اند، زیرا می‌گویند که جوهر از عناصر ترکیب یافته است و عناصر اجزاء تشکیل‌دهندهٔ جوهر می‌باشند.

از آنچه گفتیم نظریات آن دسته از فیلسوفان قدیم، که عناصر طبیعت را بیش از یکی می‌دانند به‌قدر کافی روشن گردید. ولی متفکرانی هم هستند که دربارهٔ کیهان چنان سخن می‌گویند که گویی کل عالم ذاتی واحد است؛ ولی اینان نه از حیث دقت در بیان مطلب و نه از لحاظ انطباق سخنانشان با واقعیات طبیعی برابر نیستند. بحث دربارهٔ نظریات اینان به‌هیچ‌وجه با بررسی فعلی ما دربارهٔ علل ارتباطی ندارد زیرا اینان مانند بعضی علمای طبیعی ــ که موجود را واحد فرض می‌کنند و در عین حال، آن‌را از واحد به‌عنوان ماده پدید می‌آورند ــ سخن نمی‌گویند، بلکه سخنشان از نوعی دیگر است: علمای طبیعی دست‌کم وقتی که می‌خواهند تکوین کل [عالم] را تبیین کنند وجود

1. Alkmeon 2. Croton

حرکت را نیز مسلم می‌شمارند؛ در حالی که آنان کل [عالم] را بی‌حرکت تلقی می‌کنند. با اینهمه در گفته‌های آنان نکته‌ای هست که با بررسی کنونی ما بیگانه نیست. چنین می‌نماید که پارمنیدس به‌چیزی نظر دارد که از حیث تعریف و مفهوم واحد است ولی ملیسوس معتقد به‌چیزی است که از حیث ماده واحد می‌باشد. از این جهت پارمنیدس می‌گوید که واحد متناهی است در حالی که ملیسوس واحد را نامتناهی تلقی می‌کند. کسنوفانس، که نخستین کسی است که نظریهٔ وحدت را به‌میان می‌آورد (زیرا می‌گویند که پارمنیدس شاگرد او بوده است) در این‌باره سخنی دقیق نمی‌گوید و چنین می‌نماید که به‌هیچ‌یک از این دو علت[1] توجه نیافته است بلکه فقط با توجه به کل کیهان مادی می‌گوید که واحد، خداست. این متفکران را، چنانکه گفتیم، باید در پژوهش کنونی به‌یک‌سو بنهیم، خاصه دو تن از آنان را که اندیشه‌هایشان بسیار ابتدایی است، یعنی کسنوفانس و ملیسوس را. ولی چنین می‌نماید که پارمنیدس بعضی اوقات از روی بصیرتی بیشتر سخن می‌گوید. او چون معتقد است که در جنب موجود، هیچ‌گونه لاوجودی وجود ندارد، از این‌رو بر آن است که تنها یک چیز وجود دارد، یعنی تنها موجود وجود دارد و غیر از آن هیچ نیست (ما در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ طبیعت[2] این مطلب را به‌وجهی روشنتر تشریح کرده‌ایم) ولی چون مجبور است که در برابر پدیده‌ها و واقعیات مشهود چشم بر هم ننهد بدین عقیده می‌رسد که از حیث تعریف و مفهوم فقط واحد هست ولی از نظر حواس ما محسوسات کثیر وجود دارند، و بدین ترتیب به‌وجودِ دو علت و دو مبدأ قائل می‌شود و آنها را گرم و سرد می‌نامد یعنی آتش و خاک؛ و از این دو، گرم را در ردیف موجود قرار می‌دهد و سرد را در ردیف لاوجود. ۹۸۷ a

بنابر آنچه ما خود گفتیم و با توجه به‌سخنان حکیمانی که نظریاتشان را

---

۱. نه به‌معنی ماده و نه به‌معنی صورت. ــ تریکو.

۲. رک. سماع طبیعی، کتاب اول، فصل سوم. ــ م.

جویا شدیم بدین نتیجه می‌رسیم: از یک‌سو قدیمترین فیلسوفان، مبدأ نخستین را جسمانی می‌دانند (زیرا آب و آتش و این قبیل اشیا جسمند)؛ و به‌عقیدهٔ گروهی از اینان تنها یک مبدأ جسمانی وجود دارد در حالی که گروهی دیگر به‌وجود مبادی جسمانی متعدد قایلند؛ ولی هر دو گروه مبدأ را مادی می‌دانند. از سوی دیگر بعضی از متفکران، هم وجود این علت را می‌پذیرند و هم مبدأ حرکت را به‌آن می‌افزایند: بعضی به‌عنوان یک علت و بعضی به‌عنوان دو علت.

تا زمان فیلسوفان مکتب ایتالیایی[1]، همهٔ متفکران دربارهٔ این مبادی به‌نحو مبهم سخن می‌گویند و فقط همین قدر روشن است که چنانکه گفتیم آنان دو نوع علت به کار می‌برند و یکی از این دو را، یعنی مبدأ حرکت را، بعضی یکی می‌شمارند و بعضی دو تا. فیثاغوریان نیز وجود دو مبدأ را می‌پذیرند ولی در عین حال معتقدند ــ و این عقیده خاص آنان است ــ که محدود و نامحدود محمولهای اشیاء دیگر، مثلاً محمولهای آتش و خاک یا چیز دیگری از این قبیل، نیستند بلکه خود نامحدود و خود واحد، جوهر اشیایی هستند که بر آنها حمل می‌شوند؛ و بدین جهت می‌گویند که عدد جوهر همهٔ اشیاست. سخن فیثاغوریان در این موضوع به‌شرحی است که گفتیم. اینان دربارهٔ ماهیت نیز سخن گفتن آغاز کردند و کوشیدند تعریفهایی بسازند ولی مطلب را سهل گرفتند. تعریفهایشان سطحی بود، و پنداشتند که نخستین موضوعی که تعریف به‌آن قابل حمل است جوهر شیئی مُعَرَّف است، درست مثل اینکه کسی بپندارد که «دو برابر» و «دو» عین یکدیگرند زیرا «دو»، نخستین چیزی است که «دوبرابر» به‌آن قابل حمل است؛ و حال آنکه «دوبرابر» بودن عین «دو» بودن نیست وگرنه لازم می‌آید که واحد کثیر باشد؛ و براستی هم آنان بدین نتیجه رسیده‌اند.

این است آنچه از فیلسوفان قدیم و جانشینانشان می‌توان آموخت.

---

[1] یعنی فیثاغوریان. ــ م.

فصل ششم

نظریهٔ افلاطون دربارهٔ ایده‌ها [مثل]

به‌دنبال فلسفه‌هایی که تشریح کردیم، نوبت به‌نظریهٔ افلاطون رسید که از بیشتر جهات بر وفق [نظریهٔ] همان متفکران بود ولی ویژگیهایی داشت متمایز از فلسفهٔ ایتالیاییها. از یک‌سو افلاطون در جوانی نخست با کراتولوس و نظریات هراکلیتوس و پیروانش آشنا شد. بنابر عقیدهٔ هراکلیتوس همه اشیاء محسوس دایم در حال سیلانند و یافتن هیچ‌گونه شناسایی به‌آنها ممکن نیست. افلاطون بعدها نیز در این عقیده پابرجا ماند. از سوی دیگر سقراط به‌موضوعات اخلاقی می‌پرداخت (و توجهی به‌طبیعت به‌طور کلی نداشت) 987 b
و در این موضوعات به‌دنبال کلی می‌گشت و نخستین کسی بود که اندیشهٔ خود را صرف یافتن تعریف می‌کرد. افلاطون چون در حلقهٔ هواخواهان سقراط درآمد تعالیم سقراط را پذیرفت ولی اندیشید که کلی باید در اشیایی از نوعی دیگر باشد نه در محسوسات، زیرا او معتقد بود که تعریف کلی، تعریف شیئی محسوس نمی‌تواند بود چون اشیاء محسوس دایم دستخوش سیلان و تغییرند. آن اشیاء دیگر را که تعریف به‌آنها ناظر است، افلاطون «ایده»[1] نامید و گفت که اشیاء محسوس کثیر به‌سبب «بهره‌وری» از ایده‌ها

---

۱. در ترجمه‌های انگلیسی به‌جای «ایده» بیشتر کلمهٔ Form را به کار می‌برند که اصلاً به‌معنی شکل و صورت است و برای اینکه این کلمه از کلمهٔ form به‌معنی صورت ارسطویی متمایز باشد کلمهٔ

وجود دارند و نام خود را از ایده‌ها می‌گیرند. تا اینجا فقط اصطلاح «بهره‌وری» تازگی داشت زیرا فیثاغوریان گفته بودند که اشیا به‌سبب «تقلید» از اعداد وجود دارند. افلاطون این اصطلاح را تغییر داد و گفت وجود محسوسات حاصل «بهره‌وری» آنهاست. ولی هیچ‌یک از آنان نگفتند که این «تقلید» یا «بهره‌وری» از آن صور اصلی چیست بلکه بار تحقیق در این مطلب را به‌دوش دیگران گذاشتند.

از این گذشته افلاطون می‌گوید که علاوه بر محسوسات و ایده‌ها، موضوعات ریاضی نیز وجود دارند و آنها را اشیاء میانگینی می‌شمارد[1] که فرقشان با محسوسات این است که سرمدی و نامتغیرند و اختلافشان با ایده‌ها اینجاست که موضوعات ریاضیِ مشابه، فراوانند در حالی که ایده در هر مورد همیشه یکی است. چون افلاطون معتقد است که ایده‌ها علل همهٔ اشیاء دیگرند بنابراین می‌اندیشد که عناصر ایده‌ها عناصر اشیاءاند؛ و مبادیِ [ایده‌ها] عبارتند از: بزرگ و کوچک به‌عنوان ماده، و واحد به‌عنوان ماهیت. زیرا اعداد [مثالی] از بزرگ و کوچک، و به‌سبب بهره‌وریِ بزرگ و کوچک از واحد، پدید می‌آیند.

← نخستین را با حرف بزرگ (Form) می‌نویسند. در ترجمه‌های آلمانی و فرانسوی آنجا که سخن از ایدهٔ افلاطونی است بیشتر کلمهٔ ایده را به‌کار می‌برند و به‌ندرت کلمهٔ Form را. ما برای اینکه سوءتفاهم پیش نیاید و ایدهٔ افلاطونی با صورت ارسطویی اشتباه نشود برای ایدهٔ افلاطونی منحصراً کلمهٔ «ایده» را استعمال می‌کنیم و برای صورت ارسطویی اصطلاح «صورت» را. اصطلاح «ایده» را در زبان فلسفی ما به‌مثال و اعیان ثابته و ثابتات و مانند اینها ترجمه کرده‌اند. ولی این اصطلاحات را در بهترین حالت در مورد فلسفهٔ افلاطون می‌توان به‌کار برد در حالی که «ایده» در طی بیست و سه قرن از زمان افلاطون تاکنون معانی مختلف یافته و در فلسفهٔ باخترزمینی برای مفاهیم گوناگون به‌کار رفته است و «ایده» به‌هیچ‌یک از این معانی قابل ترجمه به‌مثال و نظایر آن نیست. بدین ملاحظه ما در هیچ‌یک از ترجمه‌های خود صلاح ندیده‌ایم که برای «ایده» اصطلاحی فارسی یا عربی به‌کار ببریم و در سراسر کتاب حاضر نیز همان اصطلاح «ایده» را به‌کار برده‌ایم. ـم.

۱. مقصود این است که افلاطون موضوعات ریاضی ــ یا تعلیمیات ــ را وسایطی میان ماهیات معقول و اشیاء محسوس می‌دانست. ـم.

افلاطون، با فیثاغوریان در این مطلب همداستان بود که واحد جوهر است نه محمول چیزی دیگر؛ همچنین او در اینکه اعداد علل جوهر اشیاء دیگرند[1]، با آنان اتفاق نظر داشت. ولی ویژگی نظریهٔ افلاطون در این بود که او به‌عکس فیثاغوریان نامحدود را واحد و بسیط نمی‌دانست بلکه دوئی را به‌جای واحد می‌گذاشت و نامحدود را متشکل از بزرگ و کوچک تلقی می‌کرد. بعلاوه او معتقد بود که اعداد جدا از اشیاء محسوس‌اند در حالی که فیثاغوریان می‌گفتند که خود اشیا اعدادند، و موضوعات ریاضی را به‌عنوان اشیاء میانگین میان ایده‌ها و محسوسات تلقی نمی‌کردند. اینکه افلاطون واحد و اعداد را جدا از اشیا می‌دانست و از این حیث با فیثاغوریان اختلاف داشت و همچنین اینکه او سخن از ایده‌ها به‌میان آورد، حاصل تحقیق او دربارهٔ تعاریف بود (زیرا فیلسوفان پیشین هنوز سروکاری با دیالکتیک نداشتند). ولی اینکه او مبدأ دیگر را، یعنی مبدأ دوم را که در جنب واحد وجود دارد، «دوییِ» نامتعین خواند، ناشی از این باور بود که اعداد ــ به‌استثنای اعداد نخستین ــ را به‌آسانی می‌توان از دویی به‌وجود آورد چنانکه گویی دویی، مادهٔ اولیهٔ نرم و شکل‌پذیری مانند موم است.

۹۸۸ a ولی واقعیت بر خلاف آن است و نظریهٔ آن فیلسوفان نظریهٔ معقولی نیست. آنان می‌گویند که از مادهٔ واحد اشیاء کثیر پدید می‌آیند در حالی که صورت فقط یک بار تولید می‌کند. ولی ما می‌بینیم که از یک ماده فقط مثلاً یک میز پدید می‌آید در حالی که آدمی که صورت را به‌ماده ملحق می‌سازد، با اینکه

---

۱. ارسطو در این کتاب بارها و به‌تکرار این نظریه را که ایده‌های افلاطونی اعدادند، به‌افلاطون نسبت می‌دهد. ولی در هیچ‌یک از نوشته‌های افلاطون چنین سخنی نمی‌توان یافت. از این‌رو عده‌ای از محققین می‌پندارند که شاید افلاطون در ضمن درسهای خود در آکادمی این نظریه را اظهار کرده باشد. یگانه جایی که افلاطون سخن از ارتباط ایده و عدد به‌میان می‌آورد رسالهٔ فایدون ۹۶ و ۹۷ است. ولی این سخن به‌هیچ‌روی بدین معنی نیست که ایده عدد است بلکه بدین معنی است که همان‌گونه که برای هر چیز ایده‌ای هست، برای هر عدد ــ مثلاً عدد دو نیز ــ ایده‌ای وجود دارد. ــ م.

خود یکی بیش نیست، میزهای بسیار به‌وجود می‌آورد. نسبت نرینه به‌مادینه نیز همین‌گونه است: زیرا مادینه از طریق یک آمیزش باردار می‌شود در حالی که نرینه می‌تواند مادینه‌های متعدد را باردار کند، و همین خود تصویر نقشی است که مبادی اولیه ایفا می‌کنند.

بیان افلاطون در موضوعات مورد بحث چنان است که گفتیم. بنابراین روشن است که او فقط دو علت به‌کار می‌برد: ماهیت (= علت صوری) و علت مادی: زیرا ایده‌ها علل ماهیت همهٔ اشیاءاند، و واحد علتِ ماهیت ایده‌هاست؛ و همچنین روشن است که ماده به‌معنی موضوع را که در اشیاء محسوس ایده‌ها به‌آن حمل می‌شوند، و در ایده‌ها واحد به‌آن حمل می‌شود، افلاطون عبارت از دویی می‌داند یعنی بزرگ و کوچک. بعلاوه او علت نیکی و علت بدی را عبارت از این دو عنصر می‌داند، بدین معنی که یک عنصر علت نیکی است و عنصر دیگر علت بدی؛ و چنانکه گفتیم این سخنی است که قبل از او بعضی از فیلسوفان پیشین نیز گفته‌اند مانند امپدوکلس و آناکساگوراس.

فصل هفتم

ارتباط نظامهای فلسفی پیشین با چهار علت ارسطویی

پس به‌طور خلاصه دیدیم که تاکنون کدام فیلسوفان دربارهٔ مبادی و حقیقت سخن گفته و نظر خود را چگونه بیان کرده‌اند؛ و همین‌قدر دانستیم که هیچ‌یک از کسانی که دربارهٔ مبدأ و علت سخن به‌میان آورده‌اند به‌مبدایی جز آنچه ما در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ طبیعت تشریح کرده‌ایم[1]، قائل نشده‌است بلکه همهٔ آنان فقط اشاره‌ای مبهم به‌همانها کرده‌اند. زیرا بعضی سخن از مبدأ نخستین به‌معنی ماده می‌گویند، اعم از اینکه مبدأ را یکی بدانند یا بیش از یکی، و اعم از اینکه آن‌را جسم بدانند یا غیر جسمانی: مثلاً افلاطون سخن از بزرگ و کوچک می‌گوید و فیلسوفان ایتالیایی از نامحدود، و امپدوکلس از آتش و خاک و آب و هوا و آناکساگوراس از عدم تناهی اشیاء مرکب از اجزاء مشابه. همهٔ این فیلسوفان مفهومی از چنین علتی در ذهن دارند، حتی آنان که هوا و آتش یا آب را علت تلقی می‌کنند، یا چیزی متکاثفتر از آتش و متخلخلتر از هوا را (زیرا کسانی هم هستند که عنصر نخستین را چیزی از این نوع می‌دانند).

این فیلسوفان فقط به‌این یک علت توجه یافتند. ولی بعضی متفکران دیگر مبدأ حرکت را به‌آن افزودند، یعنی فیلسوفانی که مهر و ستیز یا عقل یا عشق را مبدأ شمردند.

---

1. سماع طبیعی ارسطو، کتاب دوم، فصل سوم. ـم.

بنابراین، هیچ فیلسوفی دربارهٔ ماهیت[1] یعنی جوهر سخن روشنی نگفته
988 b است. امّا کسانی که به‌وجود ایده‌ها قایلند اشاره‌ای به‌این موضوع دارند زیرا اینان ایده‌ها را برای اشیاء محسوس ــ و واحد را برای ایده‌ها ــ نه ماده می‌دانند و نه منبع حرکت (بلکه آنها را بیشتر علت بی‌حرکتی و باقی ماندن در حال سکون تلقی می‌کنند) ولی معتقدند که ایده‌ها ماهیت همهٔ اشیاء دیگرند و واحد ماهیت ایده‌هاست.

غایت را، یعنی آن چیزی را که اعمال و تغییرات و حرکات برای آن روی می‌دهند، این متفکران به‌معنایی علت تلقی می‌کنند ولی نه به‌آن معنی که ما می‌کنیم، یعنی نه بدین معنی که طبیعتِ آن چیز، علت بودن است. زیرا کسانی که از عقل یا از مهر سخن می‌گویند این علل را از جنس «خیر» می‌شمارند ولی از سخنشان این معنی برنمی‌آید که اشیا برای آنها وجود دارند یا وجود داشتند یا به‌وجود می‌آیند، بلکه مفهوم گفتارشان این است که گویی آنها علت حرکتند. همچنین فیلسوفانی که واحد یا موجود را نیک می‌شمارند، با اینکه می‌گویند که آنها علت جوهرند نمی‌گویند که جوهر برای آنها وجود دارد یا به‌وجود می‌آید. از این رو نتیجهٔ سخنشان این است که هم می‌گویند و هم نمی‌گویند که «خیر» خود علتی است، زیرا آنان خیر را علت بالذات نمی‌نامند بلکه فقط علت بالعرض می‌خوانند.

همهٔ این فیلسوفان، چون خود نمی‌توانند علت دیگری را نام ببرند، چنین می‌نماید که شهادت می‌دهند بر اینکه ما تعداد و انواع علل را درست معین کرده‌ایم. ولی از این گذشته روشن است که وقتی که ما علل را می‌جوییم یا باید هر چهار نوع را بجوییم یا آنها را به‌یکی از این چهار معنی بجوییم.

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ مسائل و مشکلاتی بحث کنیم که از نظریهٔ هر یک از این متفکران دربارهٔ مبادی و از چگونگی برداشت آنان از این موضوع، ناشی می‌گردند.

---

۱. یعنی صورت یا علت صوری. ـ م.

فصل هشتم

نقد نظامهای فلسفی پیش از افلاطون

فیلسوفانی که کل عالم را واحد می‌دانند و به‌وجودِ شیئی واحد به‌عنوان مادهٔ آن قایلند[1]، آن هم ماده‌ای جسمانی که دارای مقدار (= کمیت، بزرگی) است، بی‌گمان از چند جهت در اشتباهند. زیرا اینان تنها به‌وجود عناصر برای اجسام قایلند نه برای اشیاء غیر جسمانی، و حال آنکه اشیاء غیر جسمانی نیز وجود دارند؛ و هنگامی هم که می‌کوشند علل کون و فساد را معین کنند و همهٔ اشیا را از نظرگاه علم طبیعی توجیه کنند، علت حرکت را به‌یک‌سو می‌نهند. بعلاوه، از این جهت نیز مرتکب اشتباه می‌شوند که جوهر، یعنی ماهیت، را علت هیچ شیء نمی‌شمارند، و از روی سهل‌انگاری یکی از اجسام بسیط به‌استثنای خاک را مبدأ می‌نامند بی‌آنکه بپرسند که این اجسام یعنی آتش و آب و خاک و هوا چگونه از یکدیگر به‌وجود می‌آیند. زیرا بعضی از طریق بهم‌پیوستن از یکدیگر پدید می‌آید و بعضی از طریق جدا شدن، و این امر برای تقدم و تأخر آنها اهمیت بسیار دارد. زیرا بنا به‌یک نحوهٔ تلقی، عنصر
به‌معنی حقیقی نخستین جسمی است که اجسام نخستین‌بار از آن، از طریق ۹۸۹ a
تکاثف، پدید می‌آیند؛ ولی چنین جسمی باید از کوچکترین اجزا تشکیل‌یافته

۱. مقصود نخستین فیلسوفان طبیعی است که هر کدام یکی از عناصر را مبدأ موجودات می‌دانست. (تریکو)

و لطیفترین اجسام باشد. فیلسوفانی که آتش را مبدأ می‌دانند با این طرز تلقی از همه حیث موافقند. ولی هر یک از متفکران دیگر نیز قبول می‌کنند که عنصر اشیاء جسمانی چنین چیزی است و لااقل هیچ‌یک از فیلسوفانی که از عنصری واحد سخن می‌گویند خاک را عنصر نمی‌دانند زیرا خاک از اجزاء زبر و خشن تشکیل یافته است (در حالی که هر یک از سه عنصر دیگر مدافعی یافته است: بعضی از فیلسوفان این عنصر یگانه را آتش دانسته است، بعضی آب و بعضی دیگر هوا. ولی چرا هیچ یک از آنان مانند بیشتر مردمان این عنصر را خاک ندانسته است؟ می‌دانیم که مردمان می‌گویند که همه چیز از خاک است، و هسیودوس نیز بر این عقیده است که زمین پیش از همهٔ اجسام دیگر پدید آمده است؛ و این عقیده‌ای است کهن و مردم‌پسند.) بنا بدین نحوهٔ تلقی هیچ‌کسی که مبدأ نخستین را عنصر دیگری غیر از آتش بداند، یا بگوید که این مبدأ چیزی کثیفتر از هوا و رقیقتر از آب است، محق نمی‌تواند بود.

ولی اگر آنچه از حیث کون مؤخر است از حیث طبیعت مقدم است، و اگر ممزوج و مرکب از حیث کون مؤخر است، در این صورت باید خلاف آنچه گفتیم صادق باشد: یعنی آب باید مقدم بر هوا باشد و خاک مقدم بر آب.

دربارهٔ عقاید فیلسوفانی که به‌وجود علتی واحد[1] قایلند بدین مقدار کفایت می‌کنیم. ولی همین سخن در مورد کسانی هم که وجود بیش از یک علت را می‌پذیرند صادق است مثلاً مانند امپدوکلس که می‌گوید مادهٔ اشیا چهار جسمند. زیرا از سخنان او نیز مشکلاتی به‌بار می‌آیند که بعضی را پیشتر بیان کرده‌ایم و بعضی دیگر خاص نظریهٔ خود او هستند. چه، ما می‌بینیم که این اجسام از یکدیگر پدید می‌آیند و این خود بدین معنی است که جسمی واحد همیشه به‌صورت آتش یا خاک باقی نمی‌ماند[2] (ما این نکته را در نوشتهٔ خود

---

۱. یعنی علت مادی. (تریکو)

۲. و چون همیشه عین خود نمی‌ماند پس ممکن نیست مبدأ باشد. (تریکو)

دربارهٔ طبیعت تشریح کرده‌ایم). بعلاوه، در مورد علت حرکت، و این مسأله که آیا این علت یکی است یا دوتا، سخن او نه منطقی است و نه معقول. به‌طور کلی کسانی که چنین سخن می‌گویند تغییر کیفی (= استحاله) را از میان برمی‌دارند زیرا بنا به‌نظریهٔ آنان سرد از گرم و گرم از سرد نمی‌تواند برآید؛ چه، اگر چنین باشد لازم می‌آید چیزی موجود باشد که اضداد را به‌خود بپذیرد، و بدین ترتیب موجودی واحد وجود خواهد داشت که هم آتش می‌تواند شد و هم آب، در حالی که امپدوکلس منکر این است.

اگر بتوان پذیرفت که آناکساگوراس به‌وجود دو عنصر معتقد است، این اعتقاد با استدلالی منطبق خواهد بود که خود آناکساگوراس صریحاً بیان نکرده است ولی اگر کسی او را به‌سوی آن راهنمایی می‌کرد او قطعاً آن‌را می‌پذیرفت. این ادعای او که در آغاز همه چیز بهم‌آمیخته بود بی‌گمان نامعقول است زیرا علاوه بر اینکه دلایل دیگر خلاف آن‌را ثابت می‌کنند، این نتیجه از آن برمی‌آید که پیشتر از آن آغاز، همه چیز مجزا و جدا از هم بوده است؛ و بعلاوه آن ادعا از این جهت نامعقول است که طبیعت اجازه نمی‌دهد 989 b
که هر چیزی با هر چیزی بیامیزد[1]؛ و همچنین از این جهت نامعقول است که با آن فرض، کیفیات و اعراض نیز می‌توانستند از جواهر جدا شوند (زیرا همان چیزهایی که بهم‌آمیخته‌اند می‌توانند از هم جدا گردند.) با اینهمه اگر نظریهٔ آناکساگوراس را دنبال کنیم و مطالبی را که منظور اوست بهم‌بپیوندیم، شاید معلوم گردد که نظریهٔ او نظریهٔ تازه‌ای است. زیرا تا هنگامی که هنوز چیزی جدا نشده بود، دربارهٔ جوهری که در آن زمان وجود داشت ممکن نبود بتوان سخن درستی گفت، یعنی نه می‌شد گفت سفید است و نه سیاه و نه خاکستری و نه رنگی دیگر بلکه به‌حکم ضرورت فاقد رنگ بود، چه اگر دارای رنگ

---

۱. مثلاً چگونه می‌توان پذیرفت که خط با سفید بیامیزد یا سفید و هنرمند باهم بیامیزند؟. (تریکو)

بود، یکی از این رنگها را می‌داشت. به‌همین دلیل آن جوهر نه طعمی داشت و نه صفتی دیگر زیرا نه کیفیتی می‌توانست داشته باشد و نه اندازه‌ای، و نه ممکن بود دارای ماهیتی باشد و نوع معینی از اشیا باشد، چه اگر جز این بود دارای یکی از صور معین می‌بود؛ ولی با آن فرض چنین امری ممتنع است زیرا همه چیز بهم‌آمیخته بود؛ و اگر صورتی معین می‌داشت این بدین معنی می‌بود که آن صورت معین جدا شده است و حال آنکه آناکساگوراس می‌گوید که «همه چیز» بهم‌آمیخته بود به‌استثنای عقل، و عقل یگانه چیزی بود که نیامیخته و ناب بود. از اینجا این نتیجه به‌دست می‌آید که مبادی به‌عقیدهٔ او باید عبارت باشند از واحد (زیرا واحد بسیط و نیامیخته است) و غیر (و این مطابق است با نامتعین، که «ما می‌گوییم»[1] پیش از هرگونه تعیّن و هرگونه بهره‌وری از صورت، وجود دارد.) سخن آناکساگوراس نه درست است و نه

---

۱. «ما می‌گوییم» یعنی «ما افلاطونیان چنین می‌گوییم». ارسطو در موارد متعدد در مقام اشاره به‌نظریات افلاطون و افلاطونیان، ضمیر «ما» را به‌کار می‌برد و خود را نیز در زمرهٔ افلاطونیان می‌شمارد اعم از اینکه مقصودش فقط اشاره‌ای ساده به‌نظریه افلاطونیان باشد یا خرده‌گیری بر آن نظریه. مطلبی که در اینجا مطرح است این است: ارسطو در ۹۸۷b گفته است که افلاطون به‌دو مبدأ قائل است: بزرگ و کوچک یا (دوییِ نامتعین) به‌عنوان ماده، و واحد به‌عنوان ماهیت یا صورت. (ما در اینجا کاری به‌این نداریم که آیا با این سخن نظریه افلاطون به‌درستی تشریح می‌شود یا نه). آناکساگوراس نیز به‌وجود دو مبدأ یا دو عنصر معتقد است و با اینکه او این مطلب را به‌وجه صریح و مرتب ادا نمی‌کند ولی اگر در نظریه‌اش دقیق شویم می‌بینیم که مقصود اصلی او جز این نیست و این دو عنصر عبارتند از «خلط اولی» یا «همه چیز که در آغاز بهم‌آمیخته بوده» و «عقل» که برکنار از همه چیز و ناب بود. تا هنگامی که همه چیز بهم‌آمیخته بود و هنوز هیچ چیز جدا نشده بود، آن آمیزه دارای هیچ صورت مشخصی و هیچ کیفیت خاصی نبود و بنابراین نامتعین بود و این در واقع همان «نامتعین» است که ما (افلاطونیان) آنرا ماده تلقی می‌کنیم از این‌رو حق داریم بگوییم که مبادی آناکساگوراس عبارتند از «واحد» (یعنی عقل، که بسیط و نیامیخته بود) و غیر (یعنی آمیزهٔ نامتعین که فاقد هرگونه تعیّن بود). ارسطو می‌گوید گرچه این سخن آناکساگوراس، که در آغاز همه چیز با هم‌آمیخته بوده است، سخن نامعقولی است و ایرادهایی می‌توان بر آن گرفت با اینهمه نظریهٔ تازه‌ای است که هم به‌نظریهٔ افلاطون نزدیک است و هم به‌نظریهٔ خود ما (یعنی خود ارسطو) زیرا نظریهٔ او را می‌توان چنین تفسیر کرد که دو مبدأ وجود دارد: یکی مبدأ مادی (یعنی آمیزهٔ نامتعین) و دیگری مبدأ محرک (یعنی مبدأ فاعل که در عین حال هم مبدأ صوری نیز می‌تواند بود و هم مبدأ غایی). ــ م.

روشن، ولی او مطلبی می‌خواهد اظهار کند که به‌آنچه متفکران بعدی می‌گویند و به‌نظر ما نیز درست می‌نماید، بسیار نزدیک است.

اما آنچه همهٔ این متفکران با آن سروکار دارند فقط کون و فساد و حرکت است زیرا اینان تنها مبادی و علل جوهری را می‌جویند که در معرض این تغییرات قرار دارد ولی فیلسوفانی که دامنهٔ بررسی خود را به‌همهٔ موجودات گسترش می‌دهند و بعضی از موجودات را محسوس می‌دانند و بعضی را نامحسوس، بی‌گمان به‌تحقیق در هر دو نوع می‌پردازند، و از این‌رو باید در نظریات و عقاید آنان به‌دقتی بیشتر بنگریم و ببینیم در آن عقاید از نظر پژوهشی که ما اکنون در پیش گرفته‌ایم چه نیک و درست است و چه بد و نادرست.

فیلسوفانی که با عنوان فیثاغوریان معروفند با مبادی و عناصری سروکار دارند دورتر از مبادی و عناصری که علمای طبیعی به‌آنها می‌پردازند[1] (و علت این امر این است که آنان مبادی را از اشیاء محسوس استنباط نمی‌کنند، زیرا موضوعات ریاضی ـ به‌استثنای موضوعاتی که ستاره‌شناسان بررسی می‌کنند ـ فاقد حرکتند) و با اینهمه بحثها و تحقیقاتشان همه به‌گرد طبیعت دور می‌زنند: دربارهٔ تکون آسمان می‌اندیشند و اجزاء و انفعالات و افعال آن‌را ۹۹۰ a
بررسی می‌کنند و برای توجیه اینها مبادی و علل خود را به کار می‌برند، و این بدین معنی است که آنان با علمای طبیعی در این نکته متفقند که موجود فقط چیزی است که به‌وسیلهٔ حس قابل ادراک است و آنچه «آسمان» خوانده می‌شود حاوی آن است. ولی چنانکه گفتیم، علل و مبادیی که آنان دربارهٔ‌اش سخن می‌گویند استعداد این را دارند که راه را به‌سوی موجودات والاتری بگشایند و حتی برای این منظور مناسبترند تا برای تفکر و بحث دربارهٔ طبیعت. ولی آنان هیچ به‌ما نمی‌گویند که اگر محدود و نامحدود و زوج و فرد

---

۱. یعنی دورتر از حوزهٔ حواس و ادراک حسی، و از این‌رو، مجردتر، و در نتیجه (به‌عقیدهٔ ارسطو) نزدیکتر به‌مبادی اولیهٔ اشیا. بدین ترتیب در نظریهٔ فیثاغوریان پیشرفتی نسبت به‌نظریات فیلسوفان پیشین دیده می‌شود. (تریکو)

یگانه مبادی موجودند پس چگونه ممکن است که حرکت وجود داشته باشد[1]، و بدون حرکت و تغییر کون و فساد چگونه می‌تواند بود، یا اجسامی که در آسمان می‌گردند چگونه می‌توانند چنین کنند.

بعلاوه، اگر هم قبول کنیم که مقدار (=بزرگی، عِظَم) از عناصر فیثاغوریان پدید می‌آید، یا اگر هم درستی این مطلب ثابت شود، باز این سؤال باقی می‌ماند که چگونه ممکن است بعضی اشیا سبک باشند و بعضی سنگین[2]؟ با توجه به فرضها و توضیحات آنان، نمی‌توان گفت که سخنانشان بیشتر به‌موضوعات ریاضی مربوط است تا به‌اشیاء محسوس؛ و علت اینکه دربارهٔ آتش و خاک و سایر این‌گونه اجسام سخن نمی‌گویند به گمان من این است که مطلبی که به‌خصوص دربارهٔ موجودات محسوس صادق باشد برای گفتن ندارند.

بعلاوه، چگونه می‌توان از یک‌سو پذیرفت که صفات عدد و خود عدد علت همهٔ اشیایی هستند که چه از آغاز و چه اکنون در آسمان وجود دارند یا پدید می‌آیند و در عین حال از سوی دیگر قبول کرد که هیچ عددی وجود ندارد غیر از همین عددی که جهان از آن ساخته شده است؟ وقتی که می‌گویند که گمان و فرصت مناسب در فلان منطقهٔ کیهان جای دارند و اندکی بالاتر یا پایینتر از آن بی‌عدالتی و جدایی و آمیزش جای گرفته‌اند، و برای اثبات این مطلب ادعا می‌کنند که هر یک از اینها یک عدد است؛ و از این جهت در فلان جا مقدار کثیری از اجسام وجود دارند که از اعداد تشکیل یافته‌اند زیرا هر یک از این صفاتِ عدد به‌مکان خاصی متعلقند، این سؤال هنوز باقی می‌ماند که آیا عدد موجود در کیهان همان عددی است که نمایندهٔ هر یک از این موجودات مجرد است یا عدد دیگری است در جنب این عدد؟ افلاطون می‌گوید آن عدد غیر از این عدد است. ولی او نیز بر این عقیده است که هم این موجودات و هم علل آنها اعدادند ولی اعدادی را که نقش علت ایفا می‌کنند اعداد معقول می‌داند و اعداد دیگر را محسوس.

---

۱. زیرا اعداد نامتحرکند و علت حرکت نمی‌توانند بود. (تریکو)

۲. یعنی تبیین کیفیات اجسام محسوس از طریق اعداد چگونه ممکن است؟ ــ م.

فصل نهم

نقد نظریهٔ افلاطون دربارهٔ ایده‌ها

فیثاغوریان را فعلاً کنار می‌گذاریم، آنچه دربارهٔ آنان گفتیم کافی است.

کسانی که ایده‌ها را علت فرض می‌کنند، اولاً در جست‌وجوی علل اشیایی که در پیرامون ما هستند به‌وجود اشیاء دیگری به‌همان تعداد قائل ۹۰ b
می‌شوند درست مانند کسی که می‌خواهد اشیایی را بشمارد ولی می‌اندیشد که چون عدهٔ این اشیا اندک است به‌شمارش آنها قادر نیست و از این‌رو عدهٔ آنها را بیشتر می‌کند و آنگاه به‌شمارش می‌پردازد. زیرا عدد ایده‌ها با عدد اشیایی که این متفکران در جست‌وجوی علل آنها به‌ایده‌ها می‌رسند، برابر است و لااقل کمتر نیست. چه، به‌ازاء هر شیئی، موجود دیگری هست که همنام آن شیء است و جدا از جواهر وجود دارد و این امر منحصر به‌جواهر نیست بلکه در مورد اشیا دیگر نیز واحدی برفراز کثیر وجود دارد[1] اعم از اشیاء متغیّر این جهانی و اشیاء سرمدی.

بعلاوه، هیچ‌یک از دلایلی که برای اثبات وجود ایده‌ها می‌آوریم[2] قانع‌کننده نیست زیرا بعضی از آنها به‌نتیجه‌ای الزام‌آور منتهی نمی‌شود و

---

۱. مقصود این است که تنها جواهر دارای ایده نیستند بلکه کیفیات و اضافیات و مانند آنها هم که کثیرند ولی به‌مفهومی واحد برمی‌گردند دارای ایده‌اند. (تریکو)

۲. یعنی ما افلاطونیان. ارسطو در اینجا نیز به‌عنوان فیلسوفی افلاطونی سخن می‌گوید. (راس)

بعضی دیگر به‌وجود ایده برای اشیایی منجر می‌گردد که اصلاً در موردشان به‌وجود ایده قائل نیستیم.

بنابر استدلالِ مبتنی بر وجود علم[۱]، باید همهٔ اشیایی که موضوع علم‌اند دارای ایده باشند؛

و بنابراین استدلال که بر فراز هر کثیر باید واحدی باشد[۲]، لازم می‌آید که برای سلبیات و منفیات نیز ایده‌ای وجود داشته باشد[۳]؛

و بنابراین استدلال که پس از زوال یک شیء تصوّری از آن در ما باقی می‌ماند، لازم می‌آید که اشیاء فسادپذیر نیز دارای ایده باشند زیرا ما همیشه تصوری از آنها در ذهن داریم[۴].

---

۱. مقصود این استدلال است: اگر علم وجود دارد پس باید شیء تغییرناپذیری وجود داشته باشد که موضوع علم باشد. علم وجود دارد. پس موضوعی تغییرناپذیر وجود دارد. اما اشیاء محسوس تغییرپذیرند. بنابراین حقایق معقول تغییرناپذیر (یعنی ایده‌ها) وجود دارند ــ م. سخن «راس» در این‌باره چنین است: اسکندر آفرودیسی (مفسر معروف ارسطو) سه استدلال ذکر می‌کند: (۱) چون هر علمی به‌موضوعی که در مورد همهٔ جزئیات خود یک و همان است می‌پردازد نه به‌افراد و اشخاص آن موضوع، پس در مورد هر علم باید چیزی جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشد که سرمدی باشد و الگوی اجزاء موضوع علم باشد، و ایده همین الگوست. (۲) موضوع علم باید موجود باشد. موضوعات علوم اشیایی هستند غیر از اشیاء جزئی زیرا اشیاء جزئی نامتناهی هستند حال آنکه موضوعات علوم باید متناهی باشند. بدین دلیل اشیایی غیر از اشیاء جزئی وجود دارند که همان ایده‌ها هستند (۳) موضوع علم طب خود تندرستی است نه این تندرستی معین. پس باید تندرستی فی‌نفسه وجود داشته باشد. همچنین هندسه علم این مساوی و این متناسب نیست بلکه علم خود مساوی و خود متناسب است و بنابراین باید مساوی فی‌نفسه و متناسب فی‌نفسه وجود داشته باشد و این همان ایده است. (راس)

۲. رک. افلاطون، فایدون ۷۴ و جمهوری ۵۹۶. ــ م.

۳. در مکالمات افلاطون سخن از ایدهٔ عیب و زشتی و بدی و غیر و نابرابری و لاوجود به‌میان می‌آید ولی اینها «عدم»هایی هستند که هر یک معنی مثبتی خاص خود نیز دارد (و بنابراین سلب و نفی به‌معنی حقیقی نیستند) و ضرورتی بر فرض ایده‌های منفی وجود ندارد زیرا به‌جای اینکه چیزی را از طریق بهره‌وریش از ایده‌ای منفی توجیه کنیم به‌آسانی می‌توان از طریق بی‌بهرگیش از ایده‌ای مثبت توجیه کرد. (راس)

۴. این جمله ممکن است چنین فهمیده شود که گویی افلاطون برای اشیاء فسادپذیر ــ مثلاً انسان ــ به‌وجود ایده قائل نیست. البته افلاطون برای این‌گونه اشیا به‌وجود ایده قائل است. منظور ارسطو

بعلاوه، از بعضی از دقیقترین استدلالها این نتیجه به‌دست می‌آید که اضافیات هم باید دارای ایده باشند در حالی که بنا به‌عقیدهٔ ما اضافیات به‌ذات خود جنس مستقلی نیستند، و بعضی دیگر به «انسان سوم»[1] منجر می‌گردند.

به‌طور کلی استدلالهایی که برای اثبات وجود ایده‌ها به‌عمل می‌آیند مبادیی را از میان می‌برند که بیشتر از خود ایده‌ها مورد علاقهٔ ما[2] هستند. چه، از آن استدلالها این نتیجه حاصل می‌شود که دویی، نخستین نیست بلکه عدد، نخستین است و نسبی مقدمتر از مطلق است؛ و کسانی که نظریهٔ ایده‌ها را بررسی کرده‌اند تناقضهایی علاوه بر آنچه یاد کردیم در آن نظریه یافته‌اند.

بعلاوه، مطابق فرضیه‌ای که نظریهٔ ایده را بر آن مبتنی می‌سازیم، لازم می‌آید که نه‌تنها برای جواهر بلکه برای اشیاء بسیار دیگری نیز ایده وجود

← این است که اگر ما با استناد به‌این واقعیت که وقتی که افراد و مصادیق چیزی فاسد شده‌اند تصوری از آنها در ذهن ما باقی می‌ماند، وجود ایده‌ها را بپذیریم، لازم می‌آید که برای هر فرد و شخصی هم ایده‌ای وجود داشته باشد زیرا وقتی هم که شیء مفردی فاسد می‌شود و از میان می‌رود تصور آن در ذهن ما باقی می‌ماند. ــ م.

۱. مقصود این است که چون انسان مفرد با ایده: انسان شبیه است پس باید انسان سومی هم وجود داشته باشد که هر دو آنها، یعنی انسان مفرد و ایدهٔ انسان، از آن بهره‌ور باشند و بدین ترتیب هر دو در آن شریک باشند. خود افلاطون این ایراد را در رسالهٔ پارمنیدس ۱۳۲ به‌میان آورده و در جمهوری ۵۹۷ نیز اشاره‌ای به‌این مطلب دارد. ولی در نوشته‌های افلاطون هیچ جا سخن از «انسان سوم» به‌میان نیامده است و ارسطو باید «انسان سوم» را از نوشته‌های دیگران که این ایراد را بر افلاطون وارد می‌ساخته‌اند گرفته باشد. ــ م.

۲. در اینجا نیز «ما» به‌معنی «ما افلاطونیان» است. غرض این است که اگر هر واحد منتزع از کثیر، و هر وصف عام، ایده است، یعنی جوهری جدا و مستقل است، پس «دویی نامتعین» ممکن نیست مبدأ باشد زیرا دویی از مصادیق عدد است و عدد ایده‌ای است که دویی در تحت آن قرار دارد، و بنابراین عدد مقدم بر دویی است. بدین ترتیب استدلالهای افلاطونی برای اثبات وجود ایده‌ها، اولین مبدأ افلاطونی ــ یعنی دویی را ــ از مقام مبدأ تنزل می‌دهند. بعلاوه، عدد که خود چیزی مضاف است (زیرا عدد، همیشه عدد یک چیز است) مقدم بر دویی خواهد بود که افلاطونیان (به‌عنوان دویی فی‌نفسه) مطلقش می‌انگارند. (ولی باید توجه کرد که این ایراد ارسطو بر افلاطون وارد نیست و مبتنی بر سوءفهم است زیرا «دویی نامتعین» را نمی‌توان از مصادیق عدد شمرد). (راس و تریکو)

داشته باشد زیرا فکر واحد نه‌تنها دربارهٔ جوهر بلکه دربارهٔ غیر جوهر نیز وجود دارد، و تنها جواهر موضوع علم نیستند بلکه اشیاء دیگر نیز متعلق علمند، و هزار ایراد دیگر از این قبیل می‌توان یافت، در حالی که به‌حکم ضرورت و همچنین مطابق خود نظریهٔ ایده‌ها اگر ایده‌هایی وجود دارند که اشیا از آنها بهره‌ور می‌توانند شد، این ایده‌ها فقط خاص جواهر می‌توانند بود. زیرا بهره‌وری از ایده‌ها بهره‌وری بالعرض نمی‌تواند بود بلکه شیء مفرد در صورتی از ایده بهره‌ور می‌تواند شد که خود ایده قابل حمل به‌عنوان عرض به‌موضوعی نباشد. مرادم از «بهره‌وری بالعرض» این است که وقتی که مثلاً چیزی از «دو برابر فی‌نفسه» بهره‌ور است از «سرمدی» نیز بهره‌ور است ولی این بهره‌وری از «سرمدی» بهره‌وری بالعرض است؛ زیرا «سرمدی» به‌عنوان عرض قابل حمل به‌دو برابر است. بنابراین ایده‌ها باید جوهر باشند[1]. ولی نامی واحد، هم بر جواهر موجود در جهان ما دلالت دارد و هم بر ایده؛ وگرنه
۹۹۱ a این سخن، که چیزی جدا از اشیاء محسوس کثیر وجود دارد که علت وحدت این اشیاء کثیر است، چه معنایی می‌تواند داشت؟ حال اگر ایده‌ها، و اشیایی که از آنها بهره‌ورند، دارای صورت واحد می‌باشند، پس باید چیزی وجود داشته باشد که هر دو در آن شریک باشند، زیرا چه علتی هست بر اینکه

---

۱. معنی این استدلال دشوار چنین است:
چیزی که از «دو برابر فی‌نفسه» بهره‌ور است از «سرمدیت» نیز بهره‌ور است زیرا دو برابر فی‌نفسه سرمدی است ولی مطابق عقیدهٔ افلاطونیان بهره‌وری بدین معنی (یعنی بهره‌وری بالعرض) سبب نمی‌شود که الف (به‌علت بهره‌وری از ب) دارای خاصیت ب بشود زیرا هیچ فیلسوف افلاطونی ممکن نیست بپذیرد که چیز محسوسی که دو برابر چیز دیگری است، به‌علت این دوبرابری، سرمدی است. از این‌رو بهره‌وری از ایده ــ که شیئی بهره‌ور به‌علت این بهره‌وری دارای خاصیت خود ایده می‌شود ــ ممکن نیست بهره‌وری از ایده‌ای باشد که صفت موضوعی است بدان‌گونه که سرمدی صفت دو برابر فی‌نفسه است. پس ایده باید جوهر باشد (نه صفت یک موضوع). ولی نامی واحد، هم باید نام ایده باشد و هم نام شیئی محسوسی که که از ایده بهره‌ور است. بنابراین نه‌تنها ایده‌ها بلکه اشیایی هم که دارای ایده‌اند باید جوهر باشند. (راس)

دوهای فناپذیر و دوهای ریاضیِ کثیر ولی سرمدی، از حیث دو بودن عین یکدیگر باشند ولی «دو فی‌نفسه» و «دو» مفرد چنین نباشند؟ اما اگر ایده‌ها، و اشیاءِ بهره‌ور از ایده‌ها دارای صورت واحد نباشند، آن دو فقط در نام مشترک خواهند بود مثل اینکه کسی، هم کالیاس را انسان بنامد و هم قطعهٔ چوبی[1] را، بی‌آنکه وجه اشتراکی میان آنها باشد.

مهمتر از همه، این مسأله است که ایده‌ها چه تأثیری در اشیاء محسوس ــ اعم از اشیاء سرمدی[2] و اشیایی که دستخوش کون و فسادند ــ دارند؟ ایده‌ها نه علت حرکت آنها هستند و نه علت تغییری دیگر. بعلاوه، ایده‌ها نه به‌شناخت اشیا یاری می‌کنند (زیرا ایده‌ها حتی جواهر اشیا نیستند وگرنه در خود اشیا می‌بودند) و نه به‌تبیین و تعلیل وجود اشیاء، زیرا در اشیایی که از آنها بهره‌ورند جای ندارند، و اگر چنین بودند شاید می‌توانستیم آنها را به‌آن معنی علت اشیا بدانیم که سفیدی ــ از جهت وجودش در ترکیب شیء ــ علت سفید بودن شیء تلقی می‌شود. ولی این نظریه[3]، که نخستین‌بار آناکساگوراس و سپس اودوکسوس[4] و عده‌ای دیگر از متفکران به‌میان آورده‌اند، به‌آسانی قابل رد است زیرا به‌سهولت می‌توان ایرادهای بسیاری گرد آورد که نامعقول بودن آن‌را روشن کند.

بعلاوه اشیاء دیگر ممکن نیست از ایده‌ها ــ به‌هیچ‌یک از معانی رایج

---

۱. مقصود یک قطعه چوب است نه تمثال چوبی کالیاس (وگرنه شباهت ظاهری تمثال چوبی به‌انسان وجه اشتراک میان انسان و تمثال چوبی خواهد بود). ــ م.

۲. اجرام آسمانی که هم محسوسند و هم سرمدی. ــ م.

۳. آناکساگوراس معتقد است که در آغاز همه چیز باهم و آمیخته بهم بود و نخستین‌بار عقل سبب جدا شدن آنها گردید ولی اکنون نیز «در همه چیز بهره‌ای از همه چیز هست» (قطعه ۱۱) و اشیا بسته به‌اینکه در آنها کدام جزء بر اجزاء بی‌شمارآمیز، تفوق داشته باشد غیر از یکدیگر می‌نمایند یا با نامهای مختلف نامیده می‌شوند (رک. سماع طبیعی ارسطو 187b) و بنابراین اشیاء سفید اشیایی هستند که سفیدی در ترکیب آنها وجود دارد. ــ م.

۴. Eudoxos ریاضیدان یونانی و شاگرد افلاطون. ــ م.

به‌وجود آمدن چیزی «از» چیزی[1]ــ به‌وجود آیند. این سخن که ایده‌ها «الگو» هستند و اشیاء دیگر از آنها بهره‌ورند سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. چیست آن مبدأ مؤثری که با چشم دوختن به‌ایده‌ها و به‌تقلید از ایده‌ها اثر می‌بخشد[2]؟ بعلاوه، یک شیء ممکن است شبیه شیئی دیگر باشد یا شبیه شیئی دیگر بشود بی‌آنکه به‌تقلید از آن شیئی دیگر ساخته شده باشد. خواه سقراطی وجود داشته باشد و خواه نه، به‌هرحال ممکن است کسی به‌وجود آید که شبیه سقراط باشد، و حتی اگر سقراط موجودی سرمدی باشد فرقی نمی‌کند. بعلاوه، لازم می‌آید که برای شیئی واحد الگوهای متعدد وجود داشته باشد و در نتیجه ایده‌های متعدد؛ مثلاً برای انسان یک ایده به‌عنوان ایدهٔ حیوان و یک ایده به‌عنوان ایدهٔ دوپا و یک ایده به‌عنوان انسان فی‌نفسه. بعلاوه ایده‌ها باید نه‌تنها الگوهای اشیاء محسوس بلکه الگوهای خود ایده‌ها نیز باشند، مثلاً جنس به‌عنوان جنس الگوی انواعی باشد که جنس شامل آنهاست، و در این صورت شیئی واحد، هم الگو خواهد بود و هم تصویر آن الگو.

991 b بعلاوه، ناممکن می‌نماید که جوهر، و چیزی که جوهر جوهرِ آن است، جدا از یکدیگر باشند. پس چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از اشیا باشند؟

در رسالهٔ فایدون[3] چنان سخن گفته می‌شود که گویی ایده‌ها، هم علت وجود اشیا هستند و هم علت کون آنها. حال آنکه اگر هم ایده‌ها موجود باشند، اشیایی که از آنها بهره‌ورند به‌وجود نخواهند آمد مگر آنکه چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود. از این گذشته، اشیاء مختلف بسیاری به‌وجود می‌آیند که ما[4] می‌گوییم برای آنها ایده‌ای وجود ندارد، مانند خانه یا

---

۱. دربارهٔ معانی «از» رک. a ۹۹۴ و کتاب پنجم، فصل ۲۴. ــم.

۲. اشاره‌ای به‌دمیورگ Demiurg (استاد سازندهٔ جهان) در رسالهٔ تیمائوس افلاطون است. ــم.

۳. رک. افلاطون، فایدون ۱۰۰ به‌بعد. ــم.

۴. یعنی ما افلاطونیان. ــم.

انگشتر[1]. بنابراین ممکن است اشیایی هم که برای آنها به‌وجود ایده قائلند، به‌عللی شبیه همان عللی به‌وجود آیند و موجود باشند که در مورد اشیایی که هم‌اکنون نام بردیم صادقند.

بعلاوه، ایده‌ها اگر اعدادند چگونه ممکن است است علت باشند؟ آیا برای این علتند که اشیا موجود هم اعدادند منتها اعدادی غیر از آن اعداد؟ مثلاً فلان عدد انسان است و فلان عدد سقراط و فلان عدد دیگر کالیاس؟ چرا آن دسته اعداد علل این دسته اعدادند؟ حتی اگر آن اعداد سرمدی باشند و این اعداد سرمدی نباشند بازهم فرق نمی‌کند. اما اگر اعداد از این جهت علتند که اشیاء محسوس (مثلاً گامهای موسیقی) نسبتهای عددی هستند، پس روشن است که باید چیز واحدی وجود داشته باشد که آنها نسبتهای آن باشند. اگر این چیز واحد، یعنی ماده، شیء معینی است پس روشن است که خود اعداد نیز (= یعنی ایده‌ها) باید نسبتهای شیئی به‌شیئی دیگر باشند یعنی مثلاً اگر کالیاس یک نسبت عددی میان آتش و خاک و آب و هواست، پس ایدهٔ او نیز باید نسبت عددی موضوعات دیگری باشد، و انسان فی‌نفسه ــ خواه به‌یک معنی عدد باشد و خواه نه ــ باید نسبت عددی اشیاء معینی باشد نه عدد مطلق، و ممکن نیست که فقط برای اینکه یک نسبت عددی است، عدد باشد[2].

بعلاوه، از اعداد بسیار، یک عدد به‌وجود می‌آید، ولی چگونه ممکن است که از ایده‌های بسیار یک ایده به‌وجود آید؟ اگر بگویند که عدد از خود اعداد کثیر به‌وجود نمی‌آید بلکه از واحدهای موجود در آنها به‌وجود می‌آید (مثلاً

---

۱. این ادعای ارسطو، که اشیاء مصنوع مانند خانه و انگشتر، به‌عقیدهٔ طرفداران نظریهٔ ایده‌ها فاقد ایده می‌باشند، با سخنان صریح افلاطون که خود پایه گذار این نظریه است، سازگار نیست زیرا افلاطون حتی برای تخت نیز قائل به‌وجود ایده است (رک. جمهوری ۵۹۷). دربارهٔ این جملهٔ ارسطو مفسران اروپایی تفاسیر گوناگون کرده‌اند که هیچ‌یک مشکل را حل نکرده است. ــ م.

۲. یعنی ایده نسبت عددی یک موضوع است. شاید بتوان آن‌را نوعی عدد نامید ولی در حقیقت یک نسبت عددی است. به‌هرحال این عبارات بسیار دشوار و آکنده از تناقض‌اند. (راس)

از واحدهای موجود در ده هزار) پس دربارهٔ خود واحدها چه باید گفت؟ اگر بگوییم این واحدها همه از یک نوعند از این سخن نتایج محالی حاصل می‌شود. ولی اگر بگوییم از یک نوع و برابر نیستند (یعنی نه واحدهای موجود در یک عدد با یکدیگر همنوعند و نه واحدهای موجود در اعداد مختلف با یکدیگر همنوع و برابرند) اختلافشان در چیست در حالی که همه فاقد کیفیتند؟ همهٔ این سخنها نه معقولند و نه با اندیشهٔ ما دربارهٔ این موضوع سازش‌پذیرند.

بعلاوه، طرفداران این نظریه ناچارند به‌وجود قسم دیگری از اعداد قائل شوند (که موضوع علم حساب است) و همچنین به‌وجود همهٔ موضوعاتی که بعضی متفکران «موضوعات میانگین» می‌نامند. ولی همهٔ اینها چگونه وجود دارند و از کدام مبادی برمی‌آیند؟ و چرا اینها باید میانگین میان اشیاء این جهان محسوس و اشیاء فی‌نفسه باشند؟ بعلاوه، لازم می‌آید که هر یک از دو واحد که در عدد «دو» وجود دارد از «دو»ی مقدمتری برآمده باشد، ولی چنین امری ممتنع است.

۹۹۲ a بعلاوه، چرا عدد، وقتی‌که یکپارچه در نظر گفته می‌شود، یک عدد است[1]؟

بعلاوه، اگر واحدها از یک نوع نیستند و با هم فرق دارند، پس افلاطون می‌بایست دربارهٔ آنها مانند فیلسوفانی سخن بگوید که به‌وجود چهار یا دو عنصر قایلند. هر یک از این فیلسوفان عناصر را یکایک نام می‌برند و آنها را با نامی عام، مثلاً جسم، نمی‌خوانند بلکه آنها را آتش و خاک می‌نامند اعم از اینکه همهٔ آنها نامی مشترک، مثلاً جسم، داشته باشند یا نه. ولی افلاطونیان از واحد چنان سخن می‌گویند که گویی واحد، مانند آتش یا آب، چیز متجانسی

---

۱. یعنی اگر یک عدد حاوی واحدهای متعدد است (و مقصود ارسطو این است که این واحدها ــ چنانکه بعضی افلاطونیان معتقد بودند ــ از حیث نوع مختلفند) پس آن چیست که سبب می‌شود که عدد، واحد باشد نه یک مجموعه؟. (راس)

است در حالی که اگر واحد چنین باشد اعداد ممکن نیست جواهر باشند[1]. اگر یک واحد فی‌نفسه وجود دارد که مبدأ اول است، پس معلوم می‌شود که آنان اصطلاح واحد را در معانی متعدد به کار می‌برند، چه در غیر این صورت سخن آنان سخن محالی خواهد بود.

وقتی که می‌خواهیم جواهر را به‌مبادی آنها برگردانیم[2]، می‌گوییم که خط از کوتاه و دراز پدید می‌آید (یعنی از نوعی کوچک و بزرگ) و سطح از پهن و باریک، و جسم از عمیق و کم‌عمیق. ولی در این صورت چگونه ممکن است که سطح حاوی خط باشد و جسم حاوی خطوط و سطوح؟ زیرا پهن و باریک، جنس دیگری است غیر از عمیق و کم‌عمیق. از این‌رو همان‌گونه که عدد در اینها حاضر نیست زیرا بسیار و اندک نیز خود جنس دیگری است غیر از اینها، هیچ‌یک از اجناس عالیتر نیز در اجناس سافلتر حضور ندارند. بعلاوه، پهن، جنسی نیست که شامل عمیق باشد و عمیق یکی از انواع آن باشد، وگرنه جسم نوعی از سطح می‌بود. بعلاوه، کدام مبدأ سبب شده است که نقطه‌ها در خط حضور داشته باشند[3]؟ خود افلاطون آماده نبود وجود نقطه را به‌عنوان جنسی از موضوعات بپذیرد و آن‌را حاصل فرضی هندسی تلقی می‌کرد و بارها می‌گفت که مبدأ خط خطوط قسمت‌ناپذیر[4] است. ولی

---

۱. مقصود این است که افلاطونیان که واحد و دویی نامتعین را مبدأ می‌دانند از واحد چنان سخن می‌گویند که گویی واحد در هر مقام که پیدا شود یک قسم است همان‌گونه که یک جزء آتش خواه کوچک و خواه بزرگ باشد همیشه یک قسم است. ولی اعدادی که از یک‌های کاملاً مشابه تشکیل یافته باشند جوهر نخواهند بود بلکه اعداد ریاضی ساده خواهند بود و فرقشان با یکدیگر تنها از حیث تعداد واحدهایشان خواهد بود. (راس)

۲. یعنی ما افلاطونیان. ـ م.

۳. اگر خطوط و سطوح و اجسام از بزرگ و کوچک پدید آمده باشند نقطه ـ که دارای هیچ‌گونه بُعد و بزرگی نیست ـ ممکن نیست از بزرگ و کوچک پدید آمده باشد و بنابراین حضور نقطه در خط چگونه ممکن است؟. (راس)

۴. این مطلب در هیچ‌یک از نوشته‌های افلاطون وجود ندارد و شاید افلاطون این نکته را در ضمن درسهای خود در آکادمی بیان کرده باشد. ـ م.

ضرورت ایجاب می‌کند که خط، مرز و نهایتی داشته باشد و بنابراین به‌همان دلیل که خط وجود دارد نقطه نیز وجود دارد.

به‌طور کلی، با اینکه فلسفه در جست‌وجوی علت اشیاء محسوس است، ما[1] از این کار دست برداشته‌ایم (زیرا دربارهٔ علتی که مبدأ تغییر است هیچ سخنی نمی‌گوییم)، و به‌خیال اینکه دربارهٔ جواهر اشیاء محسوس سخن می‌گوییم، ادعا می‌کنیم که جنس دومی از جواهر وجود دارد و در مقام توجیه اینکه چگونه این جواهر جواهرِ اشیاء محسوسند به‌سخنان تهی متوسل می‌گردیم، زیرا «بهره‌وری» چنانکه پیشتر گفتیم هیچ معنایی ندارد.

ایده‌ها هیچ‌گونه ارتباطی با آن علتی هم که ما آن‌را مبدأ صناعات می‌دانیم و عقل و ذهن و کل طبیعت برای آن فعالیت می‌کنند[2] و ما آن‌را یکی از مبادی نخستین می‌نامیم ندارند، بلکه برای متفکران کنونی، ریاضیات عین فلسفه شده است[3] هرچند آنان می‌گویند که به‌ریاضیات به‌خاطر امور دیگر باید پرداخت[4].

992 b بعلاوه، چنین می‌نماید که جوهری که مطابق نظریهٔ آنان موضوع به‌عنوان مادهٔ موجودات است، موضوعی ریاضی است و بیشتر محمول و فصل جوهر، یعنی محمول و فصل ماده، است تا خود ماده[5]، و مثلاً بزرگ و کوچک همانند متخلخل و متکاثف است که علمای طبیعی دربار‌ه‌اش سخن می‌گویند و آنها را نخستین فصول موضوع می‌نامند زیرا اینها[6] نوعی از زیادت و نقصان‌اند.

---

۱. یعنی ما افلاطونیان. ــم. ۲. یعنی علت غایی. ــم.

۳. زیرا فیلسوفان کنونی مبادی ریاضیات را مبادی فلسفه تلقی می‌کنند. منظور ارسطو شاگردان افلاطون است که مثلاً مانند کسنوکراتس نظریهٔ ایده را تغییر داده بودند و آن‌را به‌معنی فلسفهٔ ریاضی فیثاغوری تفسیر می‌کردند. ولی بی‌گمان ارسطو در این سخن به‌خود افلاطون نیز نظر دارد. (تریکو)

۴. اشاره است به‌سخن افلاطون در جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۱ و ۵۳۳. ــم.

۵. غرض این است که افلاطونیان «بزرگ و کوچک» را ماده تلقی می‌کنند حال آنکه بزرگ و کوچک فصول یک موضوع‌اند نه خود موضوع، همچنانکه متخلخل و متکاثف به‌عقیدهٔ فلاسفه طبیعی فصول آن چیزی هستند که طبیعیون ماده‌اش تلقی می‌کنند. (تریکو)

۶. یعنی بزرگ و کوچک. ــم.

اما نکته‌ای که در مورد حرکت جالب توجه است این است که اگر بزرگ و کوچک حرکنند پس ایده‌ها باید متحرک باشند، و اگر حرکت نیستند پس حرکت از کجا می‌آید[۱]؟ بدین ترتیب تمامی علم طبیعی از میان برداشته می‌شود[۲].

بعلاوه، مطلبی که اثباتش آسان می‌نماید، یعنی اینکه همه چیز واحد است، از طریق دلایل آنان به‌هیچ‌وجه ثابت نمی‌گردد. زیرا نتیجه‌ای که از روش آنان در انتزاع واحد از کثیر[۳] برمی‌آید ــ حتی اگر همهٔ مقدمات و مفروضاتشان را بپذیریم ــ فقط این است که خود واحد وجود دارد، نه اینکه همه چیز واحد است. حتی این نتیجه نیز حاصل نمی‌شود اگر نپذیریم که کلی جنس است، حال آنکه پذیرفتن چنین امری در بعضی موارد ناممکن است[۴].

بعلاوه، برای آنچه پس از اعداد می‌آید، یعنی برای خطوط و سطوح و اجسام، هیچ‌گونه توجیهی ارائه نمی‌شود: نه توجیهی بر اینکه این اشیا چگونه

---

۱. اگر بزرگ و کوچک حرکنند پس ایده‌ها باید متحرک باشند. ولی اگر حرکت نیستند، پس اشیاء محسوس که عناصری غیر از ایده‌ها و بزرگ و کوچک ندارند چگونه ممکن است متحرک باشند؟. (راس)

۲. به‌عقیدهٔ ارسطو (چنانکه بارها در سماع طبیعی گفته است) علم طبیعی علم اشیایی است که مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارند، یعنی متحرکند. در اینجا ارسطو افلاطونیان را سرزنش می‌کند که چرا در فلسفهٔ آنان هیچ توجیهی برای حرکت وجود ندارد؟ ایده‌های افلاطونی نامتحرکند و علت نامتحرک بودن اشیا می‌باشند. اما اگر بگوییم «بزرگ و کوچک»، و در نتیجه زیادت و نقصان، حرکنند در این صورت ایده‌های مرکب از بزرگ و کوچک متحرک خواهند بود و این بر خلاف نظریهٔ ایده‌هاست. ولی اگر متحرک بودن بزرگ و کوچک ممتنع است پس حرکت از کجا ناشی می‌شود، و اگر حرکت وجود ندارد پس علم طبیعی بی‌موضوع است. ــ م.

۳. اصطلاحی که ارسطو برای این روش به کار می‌برد ecthesis است و راس در تفسیر خود می‌نویسد که اسکندر افرودیسی این روش را به‌شرح ذیل توضیح می‌دهد: افلاطونیان با مشاهدهٔ شباهت میان همهٔ افراد انسان، انسانها را به یک واحد «انسان» برمی‌گردانند و همین کار را در مورد اسبها و سگها و غیره نیز انجام می‌دهند و به‌همین روش به‌واحدهای بالاتر و بالاتر دست می‌یابند تا سرانجام به‌واحدی می‌رسند که همه چیز را در برمی‌گیرد و منظور ارسطو نیز همین روش است. ــ م.

۴. مثلاً موجود و واحد که کلی هستند جنس نمی‌باشند (رک. 998b مسألهٔ هفتم). ــ م.

وجود دارند و چگونه وجود می‌توانند داشت، و نه بر اینکه چه آثاری بر آنها مرتب می‌گردد. زیرا آنها نه ایده‌اند (زیرا عدد نیستند) و نه اشیاء میانگین (زیرا اشیاء میانگین موضوعات ریاضیند) و نه اشیاء فسادپذیر، و بنابراین باید جنس چهارم خاصی باشند.

به‌طور کلی جست‌وجوی عناصر اشیاء موجود ــ بی‌آنکه معانی مختلف اصطلاح «موجود» از هم تمیز داده شود ــ به‌نتیجه‌ای نمی‌رسد، خصوصاً اگر جست‌وجو برای یافتن پاسخ این سؤال باشد که موجود از ترکیب کدام عناصر پدید آمده است[1]. زیرا برای «فعل» یا «انفعال» یا «مستقیم» عناصری نمی‌توان ذکر کرد که اینها از ترکیب آن عناصر به‌وجود آمده باشند. اگر شناختن عناصر اصلاً امکان‌پذیر باشد فقط شناختن عناصر جوهر امکان‌پذیر می‌تواند بود. بنابراین جستن عناصر همهٔ اشیاء موجود کاری بی‌معنی است و این ادعا که کسی توانسته است آنها را بیابد، دور از حقیقت است.

اصلاً ما چگونه می‌توانیم طریق شناختن عناصر همهٔ اشیاء را بیاموزیم؟ زیرا پیش از این شناخت هیچ شناختی نمی‌توانیم داشت[2]. همان‌گونه که کسی که هندسه می‌آموزد، ممکن است پیش از این آموزش امور بسیاری را بشناسد ولی به‌هیچ‌یک از امور و موضوعاتی که هندسه با آنها سروکار دارد و او اکنون مشغول آموختن آنهاست دانا نیست، در موارد دیگر نیز همین‌طور است. بنابراین، اگر علمی وجود دارد که موضوعش ــ چنانکه بعضی کسان ادعا می‌کنند ــ همهٔ اشیاء موجود است پس کسی که می‌خواهد چنین علمی را بیاموزد پیش از شروع آموزش، علم به‌هیچ چیز نمی‌تواند داشت؛ حال آنکه

---

۱. اصطلاح «موجود» به‌همهٔ مقولات قابل اطلاق است یعنی هم به‌جوهر و هم به‌کم و کیف اضافه و غیره و بنابراین مبادیی نمی‌توان یافت که همهٔ اینها ــ اعم از جوهر و عرض ــ در آن مشترک باشند. ــ م.

۲. تا به‌یاری آن شناخت مطلوب را به‌دست بیاوریم. ــ م.

هر آموختنی به‌یاری مقدماتی صورت می‌بندد که (همه یا بعضی) از پیش معلومند: خواه آموختن از طریق برهان و استدلال به‌عمل آید و خواه از طریق تعریف. زیرا عناصر تعریف باید از پیش معلوم باشند. آموختن از طریق استقرا نیز همین‌طور است. اما اگر بگویند که علم، فطری آدمی است و آدمی آن‌را هنگام تولد با خود می‌آورد[1] بسیار مایهٔ تعجب است که ما چگونه عالیترین علوم را داریم ولی به‌داشتن آنها آگاه نیستیم. ۹۹۳ a

بعلاوه، این خود مسأله‌ای است که چگونه می‌توان دانا شد به‌اینکه همهٔ اشیا از ترکیب کدام چیزها تشکیل یافته‌اند و چگونه می‌توان به‌علمی که در این‌باره به‌دست می‌آید اعتماد کرد؟ زیرا ممکن است نظرها مختلف باشند همان‌گونه که در مورد بعضی از هجاها مختلفند. مثلاً بعضی می‌گویند حرف (=الفبای یونانی) za از ترکیب s و d و a تشکیل یافته است در حالی که بعضی بدین عقیده‌اند که za حرف خاصی است و حاوی هیچ‌یک از حروفی که می‌شناسیم نیست.

بعلاوه، ما چگونه می‌توانیم اشیایی را که دریافت آنها با حسی خاص امکان‌پذیر است، دریابیم و بشناسیم اگر فاقد آن حس باشیم؟ با اینهمه باید بتوانیم آنها را بشناسیم اگر عناصری که اشیا از آنها ترکیب یافته‌اند در مورد همهٔ اشیا یک و همان باشند، همان‌گونه که همهٔ اصوات مرکب، از عناصر خاص صدا تشکیل یافته‌اند.

---

۱. اشاره به‌نظریهٔ افلاطون است دایر بر اینکه علم، فطری آدمی است و آموختن جز یادآوری نیست. این نظریه را افلاطون خصوصاً در دو رسالهٔ منون و فایدون به‌تفصیل تشریح کرده است. ـ م.

فصل دهم

نتیجه‌گیری از بحثهای کتاب اول: تنها چهار علت وجود دارد

از آنچه پیشتر گفته‌ایم روشن شده است که همهٔ متفکران در جست‌وجوی همان عللی هستند که ما در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ «طبیعت»[1] برشمرده‌ایم، و علتی علاوه بر آنها را نمی‌توان نام برد. ولی آن متفکران در این جست‌وجو در تاریکی قرار دارند و با اینکه به‌یک معنی از همهٔ این علل پیشتر سخن به‌میان آمده است، به‌یک معنی دیگر هیچ‌یک از آنها تشریح نشده است زیرا چنین می‌نماید که فلسفهٔ قدیم چون هنوز دوران کودکی را می‌پیماید و در آغاز راه است، مانند کودکان به‌دشواری سخن می‌گوید و به‌ادای مقصود توانا نیست. مثلاً امپدوکلس می‌گوید که علت وجود استخوان نسبتی است که میان عناصر آن وجود دارد، و همین نسبت، ماهیت و جوهر صوری شیء است. اگر چنین است پس او می‌بایست یا این سخن را دربارهٔ گوشت و هر شیئی دیگر نیز صادق بداند و بگوید که همهٔ آنها نسبت می‌باشند و یا دربارهٔ هیچ چیز صادق نداند. بنابراین سخن، علت وجود گوشت و استخوان و هر شیء دیگر باید نسبت باشد نه ماده که امپدوکلس آن‌را آتش و

---

۱. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل هفتم. ـ م.

خاک و آب و هوا می‌نامد[1]. امپدوکلس این ادعا را صریحاً به‌زبان نیاورده است ولی اگر آن‌را از کسی دیگر می‌شنید به‌ناچار می‌پذیرفت.

ما عقیدهٔ خود را دربارهٔ این مطالب پیشتر بیان کرده‌ایم، و اکنون می‌خواهیم به‌مسائل و مشکلاتی روی بیاوریم که در این مطالب نهفته‌اند. شاید حلّ این مسائل ما را در گشودن مشکلاتی که بعداً روی خواهند نمود یاری کند[2].

۱. امپدوکلس (در قطعه ۷۱) می‌گوید «اگر اعتقاد تو در این‌باره هنوز ناقص مانده است که چگونه از آمیزش آب و خاک و هوا و خورشید (یعنی آتش) اینهمه شکلها و رنگهای چیزهای فناپذیر پدید آمده‌اند و هم‌اکنون نیز پدید می‌آیند...» (نقل از ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی ــ نخستین فیلسوفان یونان) و در قطعهٔ ۹۶ می‌گوید که استخوان از دو بخش خاک و دو بخش آب و چهار بخش آتش پدید آمده است. ــ م.

۲. دنبالهٔ این مطلب در کتاب سوم (بتا) آمده است. ــ م.

کتاب دوم

(آلفای کوچک)

فصل اول

دربارهٔ فلسفه

تحقیق دربارهٔ حقیقت از یک جهت دشوار است و از یک جهت آسان. این واقعیت از اینجا پیداست که هیچ فردی نمی‌تواند به‌حقیقت به‌قدر کافی دست بیابد و با اینهمه حقیقت از نظر همهٔ آدمیان پنهان نمی‌ماند، بلکه 993 b
هر کسی دربارهٔ طبیعت اشیا سخنی مطابق حقیقت می‌گوید، و در حالی که هر یک از ما به‌تنهایی در کشف حقیقت سهمی ندارد یا سهمی اندک دارد چون همهٔ سخنانی را که افراد دربارهٔ حقیقت می‌گویند در یک‌جا گرد می‌آوریم مقدار قابل توجهی سخن درست دربارهٔ حقیقت به‌دست می‌آید. از این جهت به‌مصداق آن مثل که «درِ خانه بر هیچ‌کس پنهان نمی‌ماند»، یافتن حقیقت آسان می‌نماید. ولی این واقعیت، که ممکن است ما با وجود دریافتن کل یک حقیقت، از دریافتن جزء خاصی از آن، که مطلوب ماست، ناتوان باشیم، دشواری کار را نشان می‌دهد.

چون دشواری از دو منشأ ناشی می‌تواند بود[1]، شاید علت دشواری مورد بحث در خود ما باشد نه در امور و اشیاء. چه، همان حالتی را که چشم خفاش در برابر روشنایی روز دارد، خرد موجود در نفس ما در برابر اشیایی دارد که بر حسب طبیعتشان آشکارترین اشیااند.

---

۱. یکی خود اشیا و دیگری ضعف عقل ما. (تریکو)

از این‌رو حق این است که ما خود را نه‌تنها مدیون کسانی بدانیم که با عقایدشان موافق می‌توانیم بود بلکه باید از متفکرانی هم سپاسگزار باشیم که نظریاتی سطحی اظهار کرده‌اند. زیرا اینان نیز از طریق شکوفا ساختن نیروی تفکر ما، به‌ما یاری کرده‌اند. البته اگر تیموتئوس[1] به‌جهان نیامده بود مقدار قابل توجهی از شعر غنایی ما پدید نمی‌آمد ولی اگر فرونیس نبود تیموتئوس هم پیدا نمی‌شد. همین سخن در مورد کسانی هم صادق است که دربارهٔ حقیقت سخن گفته‌اند زیرا ما از گروهی عقاید و نظریات معینی به‌ارث برده‌ایم و گروهی دیگر علت پیدایش گروه اول بوده‌اند.

حق این است که فلسفه، شناخت حقیقت نامیده شود. زیرا هدف نهایی معرفت نظری حقیقت است در حالی که غایت معرفت عملی، عمل و اثربخشی است، و وقتی هم که مردان عمل می‌خواهند ماهیت شیئی را بشناسند موضوع نظرشان آن‌چیزی است که با مقصود معین ایشان در لحظه‌ای معین ارتباط دارد نه علت آن شیئی. ولی ما حقیقت را نمی‌توانیم شناخت اگر علتش را نشناسیم. یک شیئی، کیفیتی را که به‌اشیاء دیگر می‌بخشد، به‌درجه‌ای برتر از اشیاء دیگر دارد (مثلاً آتش گرمترین چیزهاست زیرا علت گرمی همهٔ چیزها خود اوست) همین‌طور چیزی هم که علت حقیقت اشیاء دیگر است حقیقی‌ترین همهٔ اشیا است. از این‌رو مبادی موجودات سرمدی همیشه باید حقیقی‌ترین موجودات باشند (زیرا چنین نیست که آنها گاهی حقیقی باشند و گاهی غیرحقیقی؛ و علتی هم برای وجود آنها نیست بلکه خود آنها علت وجود اشیاء دیگرند). بنابراین هر شیئی همان‌گونه که از حیث وجود است، از حیث حقیقت نیز همان‌گونه است.

---

۱. Timotheus شاعر و موسیقیدان معروف یونانی در قرن پنجم ق.م. که شاگرد فرونیس Phrynis بوده است. ــ م.

فصل دوم

سلسلهٔ علتها ممکن نیست نامتناهی باشد بلکه مبدایی نخستین وجود دارد

994 a مسلماً مبدایی نخستین وجود دارد، و علل موجودات نه سلسله‌ای نامتناهیند و نه از حیث اختلاف نوع نامتناهی. زیرا نه پیدایش یک شیء از شیئی دیگر به‌عنوان ماده‌اش، تا لایتناهی ادامه می‌یابد (مثلاً گوشت از خاک و خاک از هوا و هوا از آتش و به‌همین ترتیب الی غیرالنهایه بی‌آنکه توقفی روی بدهد) و نه منابع حرکت سلسله‌ای نامتناهیند (مثلاً اینکه محرک انسان هوا باشد و محرک هوا خورشید و محرک خورشید ستیز[1] و همین‌طور تا بی‌نهایت). همچنین علل غایی نیز ممکن نیست تا لایتناهی ادامه یابند (مثلاً راه‌پیمایی برای تندرستی و تندرستی برای نیکبختی و نیکبختی برای چیزی دیگر و همچنین الی آخر) و همین سخن در مورد علت صوری نیز صادق است[2]. زیرا در مورد هر میانگینی که میان چیزی متقدم و چیزی متأخر قرار دارد، متقدم باید علت متأخر باشد. چه، اگر لازم باشد که بگوییم کدام یک از آن سه چیز علت است، بی‌گمان چیز نخستین را علت خواهیم شمرد و هرگز چیز واپسین را علت

---

۱. اشاره به‌نظریهٔ امپدوکلس است. ــ م.

۲. یعنی اینکه صورت حیوان نفس باشد و صورت نفس عقل و صورت عقل چیزی دیگر و همچنین الی غیرالنهایه. ــ م.

نخواهیم نامید زیرا چیزی واپسین که در پایان قرار دارد علت هیچ چیز نیست. شیء میانگین را نیز علت تلقی نخواهیم کرد زیرا این شیء فقط علت یک چیز است (و فرق نمی‌کند که میانگین یکی باشد یا بیش از یکی، و در صورت اخیر میانگین‌ها از حیث عدد متناهی باشند یا نامتناهی.) ولی در مورد سلسله‌هایی که بدین‌سان نامتناهیند، و در مورد نامتناهی به‌طور کلی، همهٔ اجزاء تا جزئی که اکنون حاضر است از حیث میانگین بودن برابرند، به‌طوری که اگر نخستینی وجود ندارد علتی هم موجود نیست.

همچنین ممکن نیست که در جهت بالا ابتدا و مبدایی موجود باشد ولی توالی در جهت پایین به‌طور نامتناهی ادامه بیابد مثلاً از آتش آب پدید آید و از آب خاک و بدین ترتیب از هر نوع نوع دیگر به‌وجود آید. زیرا به‌دو معنی می‌توان گفت که شیئی از شیئی دیگر [به‌وجود] می‌آید (و اینجا به‌اینکه «از فلان» به‌معنی «پس از فلان» است نظر نداریم: مثلاً آنجا که می‌گوییم بازیهای المپی از بازیهای ایستموسی می‌آید) یک‌بار به‌وجود آمدن یک شیء از شیئی دیگر به‌این معنی است که از پسر ــ در نتیجهٔ تغییر یافتن پسر ــ مرد به‌وجود می‌آید، و بار دیگر بدین معنی که از آب هوا به‌وجود می‌آید. وقتی که می‌گوییم «از پسر مرد به‌وجود می‌آید» مقصود ما این است که آنچه «می‌شود» از چیزی «می‌شود» که در حال «شدن» است، و به‌عبارت دیگر، کامل از چیزی به‌وجود می‌آید که در حال کامل شدن است. همان‌گونه که «شدن» واسطه‌ای میان بودن و نبودن است، «شونده» نیز واسطه‌ای است میان آنچه هست و آنچه نیست. دانش‌آموز دانشمندی است در حال «شدن»؛ (زیرا همان‌گونه که کون، واسطه‌ای میان بودن و نبودن است، چیزی هم که در حال کون است همیشه میان آنچه هست و آنچه نیست قرار دارد. دانش‌آموز دانشمندی است در حال «شدن»؛ و وقتی که می‌گوییم که «از» دانش‌آموز دانشمند به‌وجود می‌آید مراد ما بیان همین نکته است.) ولی به‌وجود آمدن شیئی از شیئی دیگر به‌معنی

به‌وجود آمدن آب از هوا، متضمن این معنی است که با به‌وجود آمدن آن شیء، این شیء دیگر از میان می‌رود. بدین جهت تغییر به‌معنی نخستین، بازگشتنی نیست و ممکن نیست که دوباره از مرد پسر به‌وجود آید زیرا نتیجهٔ جریان صیرورت و شدن، شیئی نیست که در حال شدن است بلکه شیئی است که پس از پایان پذیرفتن جریان صیرورت، وجود دارد. روز نیز از بامداد به‌وجود ۹۹۴ b
می‌آید بدین معنی که پس از بامداد می‌آید و به‌همین جهت ممکن نیست که بامداد از روز به‌وجود آید. ولی در تغییر به‌معنی دوم بازگشت امکان‌پذیر است. اما در هر دو نوع تغییر و «شدن»، ممکن نیست که به‌وجود آمدن اشیا از یکدیگر به‌طور نامتناهی ادامه پیدا کند زیرا در نوع نخستین چون «شونده» واسطه است پس باید پایانی موجود باشد؛ و در نوع دوم جریان صیرورت قابل برگشت است زیرا فساد یکی کون دیگری است.

در عین حال ممکن نیست که علت نخستین که موجودی سرمدی است، فاسد شود. زیرا چون سلسلهٔ کونها در جهت بالا نامتناهی نیست از این‌رو نخستین چیزی که با فسادش شیئی دیگر به‌وجود آمد باید غیر سرمدی باشد[1].

بعلاوه، علت غایی، غایت است و طبیعت این غایت طوری است که او برای چیزی دیگر نیست بلکه هر چیز دیگر برای اوست. اگر چنین چیزی نهایی وجود دارد پس ممکن نیست که جریان کون به‌طور نامتناهی ادامه یابد. ولی اگر چنین چیزی نیست پس علت غایی وجود ندارد. متفکرانی که مدعی بی‌نهایتی سلسلهٔ «شدن»اند، بی‌آنکه خود بدانند «خیر» را از میان برمی‌دارند (حال آنکه هیچ‌کس آماده نیست دست به کاری بزند اگر نیندیشد که به‌نقطه‌ای نهایی خواهد رسید)؛ و در این صورت عقل نیز در جهان نخواهد بود زیرا

---

۱. این فقره تاریک است و احتمالاً معنی آن چنین است که چون جریان کون در جهت بالا نامتناهی نیست پس باید علت اولیه‌ای وجود داشته باشد که سرمدی باشد ولی نخستین چیزی که از طریق فساد آن، چیزی به‌وجود آمد ممکن نیست سرمدی باشد. (راس)

لااقل مردمان عاقل هر عملی را برای غایتی به‌جا می‌آورند و همین خود نهایت است زیرا غایت، نهایت است.

ماهیت (= یعنی علت صوری) را نیز نمی‌توان تا بی‌نهایت به‌تعریف دیگری برگرداند که حاوی توضیح بیشتری باشد[1] زیرا همیشه تعریف واقعی‌تر تعریف اصلی و اولی است نه تعریف بعدی، و اگر از میان سلسلهٔ تعاریف تعریف نخستین دارای خاصیت مطلوب نباشد تعریف بعدی نیز چنان نخواهد بود. متفکرانی که عقیده‌ای بر خلاف این دارند شناسایی علمی را نابود می‌سازند زیرا تا ما به‌عناصر قسمت‌ناپذیر تعریف[2] نرسیم علم به‌دست نمی‌آید و معرفت ناممکن می‌گردد زیرا چگونه می‌توان به‌اشیایی که بدین معنی نامتناهیند[3] شناسایی یافت. این امر مانند خط نیست که هرچند به‌طور نامتناهی قسمت‌پذیر است ولی اندیشهٔ ما نمی‌تواند آن‌را دریابد مگر اینکه تقسیم را متوقف سازد (و به‌همین جهت وقتی که می‌خواهیم خط قسمت‌پذیر به‌طور نامتناهی را با یک نظر بنگریم قسمتهای بالقوهٔ آن‌را نمی‌شماریم) بلکه کل خط باید از طریق چیزی در وجود ما، که از جزئی به‌جزء دیگر پیش نمی‌رود، دریافته شود[4]. ماده را نیز فقط در شیئی متحرک می‌توان دریافت[5]. بعلاوه هیچ چیز نامتناهی ممکن نیست وجود داشته باشد؛

۱. تعریف انسان را که «حیوان عاقل» است می‌توان به «جوهر زندهٔ حساس عاقل» برگرداند ولی این کار را نمی‌توان به‌طور نامتناهی ادامه داد. (راس)

۲. مقصود کلی‌ترین لفظ است که قابل تجزیه به‌جنس و فصل نیست و بدیهی است که اگر سلسلهٔ اجناس نامتناهی باشد ما هرگز به‌این عناصر قسمت‌ناپذیر که مبدأ هر شناسایی علمی می‌باشند نخواهیم رسید. (تریکو)

۳. یعنی بالفعل نامتناهیند. (راس)

۴. از «بلکه کل خط» تا اینجا در ترجمه‌های بونیتس و تریکو وجود ندارد و فقط در ترجمهٔ راس هست. ــ م.

۵. این جمله در ترجمهٔ راس وجود ندارد و ما از روی ترجمهٔ بونیتس ترجمه کردیم. تریکو می‌نویسد که تفسیر سنتی جمله چنین است که ماده موجودی است صرفاً بالقوه، و نوعی از نامتناهی است و خود آن‌را نمی‌توان شناخت و فقط در حال اتحاد با صورت دریافتنی است و این اتحاد ماده و صورت فقط در اشیاء محسوس است و اشیاء محسوس یگانه موضوع حرکتند و چون ماده به‌علت

و اگر بتواند وجود داشته باشد لااقل تصور عدم تناهی نامتناهی نیست.

اگر انواع علل نیز عدداً نامتناهی بودند وجود معرفت ناممکن می‌بود. زیرا ما فقط هنگامی معتقد می‌شویم که چیزی را می‌دانیم، که علل آن‌را بشناسیم؛ ولی به‌چیزی که از طریق افزایش نامتناهی است نمی‌توان در زمانی متناهی احاطه و شناسایی یافت[۱].

← اتحاد با صورت، محدود و متناهی می‌گردد شناختنی می‌شود وگرنه همچون موجودی نامتناهی شناختنی نیست. ــم.

۱. چیزی را که از حیث تقسیم یعنی بالقوه نامتناهی است ــ مانند خط ــ می‌توان با یک نظر طی کرد و شناخت زیرا بالفعل متناهی است ولی نامتناهی از طریق افزایش، نامتناهی بالفعل است و شناختنش ممتنع است. دربارهٔ نامتناهی از طریق تقسیم و نامتناهی از طریق افزایش رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم فصل ۶. ــم.

فصل سوم

دربارهٔ روش

اثر درس در مستمع بستگی به‌عادات او دارد. زیرا ما همیشه می‌خواهیم که با
995 a ما مطابق عادتمان سخن بگویند، و هر سخنی که غیر از این باشد به گوش ما نامناسب با موضوع و نامفهوم و بیگانه می‌آید زیرا همیشه چیزی برای ما قابل فهم است که با آن خو گرفته‌ایم. نیروی عادت بیش از همه در مورد قوانین متجلی می‌شود و عناصر داستانی و کودکانهٔ قوانین، چون با آنها خو گرفته‌ایم، بیشتر از معرفت ما دربارهٔ خود قوانین در ما اثر می‌بخشند. از این‌رو بعضی کسان به‌شنیدن سخنان ناطقی که مطلب را به‌روش علمای ریاضی تشریح نکند تمایلی نشان نمی‌دهند؛ و بعضی دیگر به‌سخن کسی که مثال نیاورد توجه نمی‌کنند، و بعضی هم از ناطق می‌خواهند که از اشعار شاعران شاهد بیاورد. گروهی می‌خواهند که همهٔ مطالب به‌نحو دقیق تشریح شوند در حالی که گروهی دیگر از شنیدن شرح دقیق ملول می‌گردند: یا از این جهت که نمی‌توانند مطلب را دریابند و یا از این‌رو که دقت را خرده‌بینی و موشکافی می‌انگارند. زیرا دقت همیشه با نوعی خرده‌بینی همراه است و بدین علت بعضی کسان دقت و موشکافی را چه در معاملات و چه در بحثها حمل به‌فرومایگی می‌کنند. از این‌رو شخص باید از پیش بداند که هر بحث و استدلالی را چگونه باید انجام داد و در این کار تمرین کافی داشته باشد، چه،

پرداختن به‌علم و روش علم در آن واحد، کار نامعقولی است زیرا ممارست حتی در یکی از این دو آسان نیست.

به‌کار بردن دقت ریاضی در همهٔ موارد لازم نیست بلکه این‌گونه دقت را فقط باید در مورد چیزهایی به‌کار برد که فاقد ماده‌اند. از این‌رو در علم طبیعی نمی‌توان از روش ریاضی سود جست زیرا کل طبیعت حاوی ماده است. بنابراین نخست باید تحقیق کنیم که طبیعت چیست، زیرا از این طریق می‌توانیم دریافت که علم طبیعی با چه موضوعاتی سروکار دارد (و آیا بررسی علل و مبادی اشیا متعلق به‌یک علم است یا به‌علوم متعدد[۱].)

۱. احتمالاً عباراتی که در میان دو قوس آورده شد به‌غلط از 995 b به‌اینجا منتقل شده است. (راس)

کتاب سوم

(بِنا)

فصل اول

دربارهٔ مسائل[1] دشوار

با توجه به‌علمی که می‌جوییم[2] نخست لازم است به‌مسائلی روی آوریم که باید در آغاز کار مورد بحث قرار گیرند. اینها در یک‌سو نظریات مختلفی هستند که بعضی از متفکران دربارهٔ مبادی نخستین اظهار کرده‌اند و در سوی دیگر نکته‌هایی، که ممکن است از نظر آنان پنهان مانده باشند. کسی که می‌خواهد از مشکلات رهایی بیابد نخست باید دربارهٔ آنها به‌قدر کافی بیندیشد و بحث کند زیرا فکر در صورتی به‌آسانی به‌کار می‌افتد که گره‌ها و مشکلات قبلاً حل شده باشند. ولی گرهی را که نشناسیم نمی‌توانیم گشود، و به‌دشواری افتادن فکر حاکی از وجود گره در موضوع تفکر است؛ و فکری که

---

۱. اصطلاحی که ما در اینجا «مسأله» ترجمه می‌کنیم در زبان یونانی «aporie» است به‌معنی تقریباً «بن‌بست»، یعنی مشکلی که گشودنش ممکن نیست، و این آنجا پیش می‌آید که در تفکر دربارهٔ یک مطلب تناقضهایی روی می‌نمایند که از ذات موضوع اندیشه ناشی می‌گردند. در این کتاب aporie به‌معنی مسأله‌ای به‌کار رفته است که دربارهٔ نفی و اثبات آن دلایل موجه می‌توان اقامه کرد (به‌قول حکمای اسلامی قضیه یا قیاس جدلی‌الطرفین). ارسطو در این کتاب چهارده مسأله طرح می‌کند که هرکدام دارای دو طرف متناقض است. نخست او در فصل اول، این چهارده مسأله را برمی‌شمارد و سپس از فصل دوم به‌بعد یکایک آنها را به‌تفصیل شرح می‌دهد و ابتدا یک طرف مسأله را که ما در زیرنویسها «تز» نامیده‌ایم تشریح می‌کند و سپس به‌طرف دیگر مسأله که ما «آنتی‌تز» نامیده‌ایم می‌پردازد. ما برای نمونه در مورد مسائل اول و دوم از طریق زیرنویسها خواننده را به«تز» و «آنتی‌تز» توجه داده‌ایم و در مورد مسائل بعدی خواننده به‌آسانی خواهد توانست دو طرف مسأله را تشخیص دهد. ــم.

۲. یعنی فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه. ــم.

به‌دشواری افتاده است درست همچون کسی است که پایش بسته است و از این دو هیچ‌یک نمی‌تواند گامی پیش برود. از این‌رو پیش از شروع به کار به‌دو علت باید به‌مشکلات و مسائل توجه کرد: اولاً به‌علتی که بیان کردیم؛ و در ثانی برای اینکه جوینده‌ای که به‌مشکلات توجه نکرده و آنها را نیک بررسی ننموده است مانند راه‌پیمایی است که نمی‌داند به کدام‌سو برود و کدام طریق را در پیش گیرد. چنین کسی هیچ‌وقت نخواهد دانست که آنچه را
995 b می‌جست یافته است یا نه، زیرا هدف را نمی‌شناسد، حال آنکه کسی که نخست مشکلات را شناخته و بررسی کرده است هدف را می‌شناسد. بعلاوه، کسی که همهٔ عقاید ضد و نقیض و دلایل آنها را شنیده است ــ مانند داوری که در دادگاه ادعاها و دلایل همهٔ اصحاب دعوی را شنیده باشد ــ بهتر از دیگران می‌تواند دربارهٔ موضوع، داوری درست بکند.

مشکل اول مربوط به‌موضوعی است که در مقدمه به‌میان آوردیم، یعنی

۱. آیا بررسی علل وظیفهٔ یک علم است یا وظیفهٔ علوم متعدد؛

۲. آیا چنین علمی تنها باید مبادی اولیهٔ جوهر را بررسی کند، یا بررسی مبادی برهان نیز وظیفهٔ این علم است، مثلاً اینکه آیا می‌توان شیئی واحد را در آن واحد هم ایجاب کرد و هم سلب یا نه، و همهٔ سؤالات دیگر از این قبیل.

۳. اگر موضوع علم مورد نظر جوهر است، باید دید آیا همهٔ جواهر[1] موضوع یک علمند یا جواهر مختلف موضوع علوم متعددند و در صورت اخیر آیا همهٔ این علوم از یک جنسند[2] یا تنها بعضی از آنها را می‌توان به‌نام فلسفه خواند و بعضی دیگر را نمی‌توان با این نام خواند.

۴. مشکل دیگر که باید بررسی شود این است که آیا باید گفت که تنها جواهر محسوس وجود دارند، یا علاوه بر آنها جواهر دیگری هم هستند، و

---

۱. اعم از محسوس و معقول ــ م.

۲. به‌طوری که همه را باید با نام فلسفه خواند. ــ م.

آیا این جواهر دیگر، همه از یک جنسند یا ــ مانند کسانی که به‌وجود ایده‌ها قایلند و موضوعات ریاضی را میانگین میان ایده‌ها و اشیاء محسوس می‌دانند[1] ــ باید آنها را اجناس مختلف بدانیم. چنانکه گفتم همهٔ این مسائل را باید بررسی کنیم. ولی علاوه بر اینها باید این مسأله را هم تحقیق کرد که:

۵. آیا پژوهش ما فقط باید وقف جوهر باشد یا اعراض ذاتی جوهر را نیز باید مورد بررسی قرار دهیم. بعلاوه باید در این مسأله تحقیق کنیم که بررسی اموری مانند همان و غیر و شبیه و ناشبیه و تضاد و مقدم و مؤخر و همهٔ چیزهای دیگر از این قبیل، که اهل دیالکتیک در بررسی آنها فقط به‌مقدمات احتمالی اتکا می‌کنند، وظیفهٔ کدام علم است؟ بعلاوه آیا باید اعراض ذاتی خود این چیزها را هم بررسی کنیم و نباید تنها بدین مقدار قناعت ورزیم که بپرسیم هر یک از اینها چیست، بلکه باید این نکته را هم روشن کنیم که آیا هر چیز تنها یک ضد دارد؟

۶. از این گذشته باید دربارهٔ این مطلب پژوهش کنیم که آیا مبادی نخستین و عناصر موجودات، اجناسند، یا مبادی و عناصر، اجزاء حالّ و موجود در هر چیزند که آن چیز به‌آنها تجزیه می‌شود[2].

۷. و اگر مبادی، اجناسند پس باید تحقیق کنیم که آیا آنها اجناسی هستند که به‌عنوان جنس قریب به‌افراد و اشخاص حمل می‌شوند یا اجناس عالیترند: مثلاً آیا مبدأ، «حیوان» است یا «انسان»[3]، و کدام‌یک از این دو در جنب فرد، وجود مفارقتری دارد؟

۸. مسأله‌ای که باید به‌دقت بیشتری بررسی شود این است که آیا علاوه بر ماده، چیزی هست که بذات خود علت است یا نه، و آیا این علت ممکن است مفارق از ماده وجود داشته باشد یا نه، و آیا این علت عدداً واحد است یاکثیر، و

---

۱. اشاره به‌افلاطون است. (راس)	۲. یعنی ماده و صورت، یا عناصر اربعه. ــ م.
۳. یعنی آیا مبدأ فلان شخص مثلاً مبدأ کالیاس یا سقراط، حیوان است یا انسان. ــ م.

آیا بیرون از شیء انضمامی چیزی وجود دارد یا نه (مرادم از شیء انضمامی شیء مرکب است و این آنجاست که چیزی به‌ماده ملحق شده است)[۱]، یا در مورد بعضی موجودات چیزی جدا وجود دارد و در مورد موجودات دیگر چنین نیست، و این موجودات کدامند.

996 a ۹. بعلاوه باید تحقیق کرد که آیا مبادی، اعم از مبادی صوری و مبادی مادی، از حیث عدد یا نوع، معین و محدودند یا نه[۲]، و

۱۰. آیا اشیاء فسادپذیر و اشیاء فسادناپذیر دارای مبادی مشترکند یا دارای مبادی متفاوت، و آیا همهٔ مبادی فسادناپذیرند، یا تنها مبادی اشیاء فسادپذیر فسادپذیرند؟

۱۱. مسأله‌ای که از همهٔ مسائل دیگر دشوارتر و پیچیده‌تر است این است که آیا واحد و موجود، چنانکه فیثاغوریان و افلاطونیان می‌گویند، صفت و محمول شیء دیگری نیستند بلکه جوهر اشیاء موجودند، یا چنین نیست، بلکه چیز دیگری هست غیر از آنها، که موضوع آنهاست، و این موضوع چنانکه مثلاً امپدوکلس می‌گوید مهر است، یا چنانکه دیگری[۳] می‌گوید آتش است و به‌قول فیلسوفی دیگر[۴] آب یا هواست؟

۱۲. بعلاوه این سؤال پیش می‌آید که آیا مبادی اولیه، کلی‌اند یا همانند افراد اشیااند؟

۱۳. و آیا مبادی، بالقوه وجود دارند یا بالفعل، و آیا تنها با توجه به‌حرکت،

---

۱. مقصود شیئی انضمامی مرکب از ماده و صورت است. ـم.

۲. مثلاً عناصر اربعه از حیث عدد محدودند ولی حروف الفبا از حیث نوع محدودند. این سؤال که آیا مبادی از حیث عدد محدودند یا از حیث نوع، بدین معنی است که آیا هر مبدأ یک فرد است یا یک نوع؟ مقصود ارسطو از مبادی صوری عناصر تعریف است و از مبادی مادّی مقوم‌های مادی شیء. ـم.

۳. هیپاسوس و هراکلیتوس. (راس)

۴. تالس آب را مبدأ می‌داند و آناکسیمنس و دیوگنس هوا را. (راس)

بالقوه یا بالفعل‌اند[1] یا از جهتی دیگر نیز چنین یا چنانند؛ اینها هم مسائلی هستند که ممکن است ما را با دشواری بزرگی روبرو سازند.

۱۴. سرانجام باید این نکته را بررسی کرد که آیا اعداد و خطوط و شکلها و نقطه‌ها نوعی جوهرند یا نه، و اگر جوهرند جدا از اشیاء محسوسند یا در اشیاء محسوسند؟

در همهٔ این موارد نه‌تنها یافتن حقیقت دشوار است بلکه بررسی دقیق و کامل خود مسأله هم آسان نیست.

۱. یعنی آیا قوه یا فعلیتشان مستلزم حرکت است. ـ م

فصل دوم

مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم

(مسأله ۱) نخست به‌مسأله اول می‌پردازیم و می‌پرسیم آیا بررسی همهٔ انواع علل وظیفهٔ یک علم است یا وظیفهٔ علوم متعدد[۱]؟

یک علم چگونه ممکن است مبادیی را که ضد یکدیگر نیستند بشناسد[۲]؟ بعلاوه چیزهای بسیاری هستند که همهٔ مبادی به‌آنها متعلق نمی‌باشند. مثلاً چگونه ممکن است که برای چیزی نامتحرک و نامتغیر مبدأ حرکت، یا طبیعت خیر وجود داشته باشد، زیرا آنچه بذات خود و بر حسب طبیعتش نیک است غایت است، و غایت علت است بدین معنی که اشیاء دیگر برای آن به‌وجود می‌آیند و هستند؛ ولی غایت و «برای چه»، غایت یک عمل است و هر عملی متضمن حرکت است. از این‌رو ممکن نیست برای شیئی نامتحرک و نامتغیر مبدأ حرکت و خیر فی‌ذاته وجود داشته باشند؛ و بدین جهت است که در ریاضیات هیچ موضوعی از طریق این‌گونه علت ایضاح و اثبات نمی‌شود و هیچ برهانی برنمی‌گردد به‌اینکه «این‌طور بهتر یا بدتر است»؛ و در واقع از این‌گونه امور در آن علم حتی نامی هم برده نمی‌شود؛ و به‌همین جهت بود که بعضی سوفسطاییان، مثلاً آریستیپوس[۳]، ریاضیات را به‌چشم حقارت

---

۱. این مسأله در کتاب چهارم (گاما) فصل اول حل می‌شود. ــم.

۲. با این جمله «تزه» شروع می‌شود. ــم.

۳. Aristippos از معاصران افلاطون. ــم.

می‌نگریستند، زیرا می‌گفتند که در هنرها و فنون دیگر و حتی در کارهای یدی مانند درودگری و کفشگری، دلیلی که همیشه آورده می‌شود این است که «این‌گونه بهتر است یا بدتر است» در حالی که علوم ریاضی هیچ اعتنایی به‌نیک و بد ندارند.

996 b اما اگر بررسی مبادی و علل مختلف وظیفهٔ علوم متعدد است[1] و هر مبدأیی موضوع علم دیگری است، پس علمی که ما می‌جوییم کدام‌یک از آنهاست، و در میان کسانی که از این علوم بهره دارند کدام‌کس را نسبت به‌علم مطلوبِ ما عالمتر از دیگران باید دانست؟ زیرا ممکن است که موضوعی واحد دارای همهٔ انواع علل باشد، مثلاً برای خانه علت فاعلی صناعت معمار است و علت غایی منظوری است که از خانه برمی‌آید و علت مادی خاک و سنگ است و علت صوری تعریف خانه. با توجه به‌خصوصیاتی که پیشتر برای فلسفه بیان کردیم و گفتیم که کدام علم را باید به‌نام فلسفه خواند، اکنون می‌گوییم که برای دادن عنوان فلسفه به‌هر یک از آن علوم دلیلی می‌توان آورد. از یک‌سو چون فلسفه نسبت به‌علوم دیگر علم رهبر و فرمانرواست و علوم دیگر باید مانند خادمان آن از آن پیروی کنند، پس علمی که موضوعش شناخت غایت و خیر است، مستحق عنوان فلسفه است زیرا اشیاء دیگر همه برای غایت وجود دارند. از سوی دیگر گفته‌ایم که فلسفه، علم به‌علل نخستین و به‌چیزهایی است که به‌معنی عالیتری موضوع معرفتند. بنابراین حق این است که علمی را که موضوعش شناخت جوهر است فلسفه بنامیم. زیرا ما در میان کسان متعددی که شیئی را به‌معانی مختلف می‌شناسند، کسی را که می‌داند آن شیء چیست داناتر از کسی می‌شماریم که می‌داند آن شیء چه نیست، و داناتر از همه کسی را می‌شماریم که به‌ماهیت آن شیء داناست نه

---

۱. اینجا «آنتی‌نزه» شروع می‌شود. ـ م.

کسی را که کیفیت یا کمیت آن‌را می‌شناسد یا می‌داند که آن شیء به‌موجب طبیعتش استعداد چه فعل یا چه انفعالی را داراست. بعلاوه، در موارد دیگر نیز ما چنین می‌اندیشیم که شناخت یک شیء را، و حتی شناخت اشیایی را که برهان و استدلال دربارهٔ آنها ممکن است[1]، هنگامی به‌دست آورده‌ایم که بدانیم آن شیء چیست (مثلاً: تربیع یک مربع مستطیل چیست؟ جواب: یافتن حد وسطی متناسب با اضلاع آن.) همین‌طور است در همهٔ موارد دیگر. در مورد به‌وجود آمدن موجودات و اعمال و به‌طور کلی در مورد هر تغییری، هنگامی خود را عالم می‌دانیم که منشأ حرکت را شناخته باشیم؛ و این غیر از غایت، و حتی نقطهٔ مقابل غایت است. بنابراین چنین می‌نماید که بررسی هر یک از علل وظیفهٔ علم دیگری است.

(مسئله ۲) در مورد مبادی برهان نیز این تردید وجود دارد که آیا همهٔ این مبادی، و همچنین علل[2]، موضوع یک علمند یا علوم متعدد. مرادم از مبادی برهان، اولیّاتند[3] که همه می‌پذیرند و در استدلال به‌آنها اتکا می‌ورزند مثلاً اینکه «هر چیزی را یا باید ایجاب کرد یا سلب»، و «ممکن نیست که شیئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد»، و مقدماتی از این قبیل. اینجا سؤال این است که آیا دانش این مبادی و دانش جوهر یکی است یا باید به‌دو علم قائل شد؛ و در شق اخیر کدام‌یک از دو علم را باید آن علمی بدانیم که در جست‌وجویش هستیم؟

پذیرفتنی نیست که آنها موضوع علمی واحد باشند[4]. زیرا چه علتی هست بر اینکه شناخت اولیّات بیشتر به‌علم هندسه متعلق باشد تا به‌علمی دیگر؟

---

۱. یعنی اعراض، که مانند جواهر به‌نحو مستقیم شناخته نمی‌شوند بلکه از طریق برهان شناخته می‌شوند. ذات یا ماهیت ممکن است ماهیت جوهر باشد یا ماهیت یک کیفیت یا تعیّنی دیگر، یا ماهیت یک رویداد مانند خسوف. ــم.

۲. «و همچنین علل» در ترجمه بونیتس وجود ندارد. ــم.

۳. یا علوم متعارفه، اصول اثبات‌ناپذیر. ــم

۴. اینجا «تز» مسألهٔ دوم آغاز می‌شود. ــم.

ولی اگر شناخت آنها به‌هر علمی به‌نحو برابر متعلق است و با اینهمه وظیفهٔ همهٔ علوم نیست، پس ممکن نیست که شناخت آنها به‌علم جوهر بیشتر متعلق باشد تا به‌علوم دیگر. بعلاوه، چگونه ممکن است که اصلاً برای این مبادی علمی وجود داشته باشد؟ زیرا ما اکنون نیز می‌دانیم که هر یک از آنها چیست، و لااقل علوم و فنون مختلف، آنها را به‌عنوان چیزی معلوم و مسلم به‌کار می‌برند. با اینهمه اگر یک علم برهانی وجود دارد که بررسی و شناخت حقیقت این مبادی وظیفهٔ آن است، پس باید برای این مبادی جنسی به‌عنوان مایه و موضوع وجود داشته باشد که بعضی از مبادی تعینات آن موضوع باشند و بعضی دیگر اولیّات باشند: زیرا ممکن نیست که برای همهٔ آنها برهان وجود داشته باشد، چه، هر برهانی باید از مقدمات معینی آغاز شود و دربارهٔ موضوعی معین باشد و وجود تعینات معینی را ثابت کند، پس لازم می‌آید که همهٔ تعیناتی که وجودشان از طریق برهان ثابت می‌شود از جنسی واحد باشند زیرا همهٔ انواع برهان از اولیات سود می‌جویند[1]. ۹۹۷ a

ولی، از سوی دیگر اگر علم جوهر غیر از علمی است که اولیّات را بررسی می‌کند[2] پس باید دید کدام یک از آن دو بر حسب طبیعتش شریفتر و مقدمتر از

۱. اگر علمی برای اولیات وجود داشته باشد این علم یا باید اولیات را تعریف کند و یا باید آنها را از طریق برهان ثابت کند. ولی ما به‌علمی که معنی اولیات را تعریف کند احتیاج نداریم. اما اگر اثبات اولیات از طریق برهان ممکن باشد در این صورت همهٔ اموری که بدین ترتیب ثابت می‌شوند از جنسی واحد خواهند بود. ارسطو حکم اخیر را از این طریق ثابت می‌کند: اگر فرض کنیم که اولیّات قابل اثبات به‌وسیله برهانند اولاً باید مایه و موضوعی وجود داشته باشد، ثانیاً بعضی از اولیات باید صفات این موضوع باشند، و ثالثاً چون هر استدلالی باید با امری غیر قابل اثبات آغاز شود پس بعضی از اولیّات باید غیر قابل اثبات باشند. بنابراین، این فرض را که اولّیات، قابل اثبات به‌وسیلهٔ برهانند باید تصحیح کنیم یعنی تبدیل کنیم به‌این فرض که بعضی اولیات ممکن است از طریق اولیّات دیگری که برهان نمی‌پذیرند، ثابت شوند. اما همهٔ علوم استدلالی اولیّات را به‌عنوان مقدمات خود به‌کار می‌برند؛ و نتیجهٔ استدلال باید مربوط به‌همان جنسی باشد که مقدمات از آن جنس است. بنابراین اگر اولیّات قابل اثبات از طریق برهان باشند همهٔ اموری که ثابت می‌شوند از یک جنس خواهند بود و در نتیجه همهٔ علوم یک علم خواهد شد و این ممتنع است. (راس)

۲. اینجا «آنتی‌تز» شروع می‌شود. ــ م.

دیگری است. اولیات کلی تر از همه چیزند و مبادی همه چیزند. اگر تحقیق در اینکه آیا آنها مطابق حقیقت‌اند یا مخالف حقیقت، وظیفهٔ فیلسوف نباشد پس وظیفهٔ کیست؟

(مسأله ۳) آیا به‌طور کلی همهٔ جواهر[1] موضوع یک علمند یا جواهر مختلف موضوعات علوم متعددند؟[2] اگر شق دوم درست باشد پس باید دید علم مورد نظر ما دربارهٔ کدام نوع جواهر تحقیق می‌کند. اما بعید می‌نماید که همهٔ جواهر موضوع علمی واحد باشند زیرا در این صورت برای همهٔ اعراض هم یک علم استدلالی وجود خواهد داشت زیرا هر علم استدلالی اعراض ذاتی موضوعی معین را با سودجویی از اولیات بررسی می‌کند، و بنابراین بررسی اعراض ذاتی جنسی واحد از اشیا، با اتکا به‌دسته‌ای از اولیات، وظیفهٔ علمی واحد خواهد بود. چه، موضوع متعلق یک علم است و اولیّات هم متعلق یک علم‌اند، خواه همان علم باشد و خواه علمی دیگر، پس اعراض نیز متعلق به‌یک علم خواهند بود، یعنی بررسی آنها یا وظیفه این دو علم خواهد بود و یا وظیفه علمی مرکب از این دو علم[3].

(مسأله ۵) بعلاوه این سؤال مطرح است که آیا علمی که ما می‌جوییم تنها جواهر را بررسی می‌کند یا به‌اعراض آنها نیز می‌پردازد؟[4] مرادم این است که مثلاً اگر جسم جوهر است و خطوط و سطوح نیز جوهرند، آیا هم بررسی این جواهر و هم بررسی اعراض هر یک از این اجناس (که علوم ریاضی دربارهٔ

---

۱. یعنی هم جواهر محسوس و متحرک و هم جواهر معقول و نامتحرک. ــم.
۲. این مسأله در کتاب چهارم گاما فصل ۲ و کتاب ششم اپسیلون فصل اول حل می‌شود. ــم.
۳. اگر همهٔ جواهر موضوع یک علم باشند و اولیات هم موضوع یک علم باشند ــ اعم از اینکه این دو علم یک و همان باشد یا نه ــ در این صورت اعراض نیز موضوع یک علم خواهند بود یعنی یا موضوع این دو علم خواهند بود اگر این دو علم یک و همان باشد و یا ــ اگر یک و همان نباشد ــ موضوع علمی مرکب آن دو خواهند بود. (راس)
۴. این مسأله در کتاب چهارم (گاما)، فصل دوم حل می‌شود. ــم.

آنها استدلال می‌کنند) وظیفهٔ علمی واحد است، یا بررسی جواهر وظیفهٔ یک علم است و بررسی اعراض وظیفهٔ علمی دیگر؟

اگر شناختن همهٔ آنها وظیفهٔ علمی واحد باشد لازم می‌آید که علم جوهر هم به‌یک معنی علم استدلالی باشد حال آنکه همه قبول دارند که در مورد جوهرِ اشیا استدلال و برهان وجود ندارد. ولی اگر شناختن اعراض وظیفهٔ علمی دیگر است پس باید دید آن کدام علم است که اعراضِ جواهر را بررسی می‌کند. یافتن پاسخ این مسأله بسیار دشوار است.

(مسأله ۴) آیا باید پذیرفت که تنها جواهر محسوس وجود دارند، یا علاوه بر آنها جواهر دیگری هم هستند؟ و آیا همهٔ جواهر از یک نوعند، یا باید
997 b —به‌پیروی از نظریهٔ کسانی که به‌وجود ایده‌ها قایلند و همچنین به‌وجود «اشیاء میانگین[1]» که می‌گویند موضوع علوم ریاضی است —وجود انواع مختلف جوهر را پذیرفت[2]؟ دربارهٔ اینکه به‌چه معنی می‌گوییم[3] که ایده‌ها، هم علتند و هم جواهر مستقل، در نخستین بحثی که دربارهٔ ایده‌ها به‌میان آوردیم سخن گفته شده است.

این نظریه دشواریهای فراوان در بر دارد ولی هیچ ادعایی نامعقول‌تر از این نیست که گفته شود علاوه بر اشیاء محسوس موجود در کیهان مادی، اشیایی وجود دارند که همان اشیاء محسوسند با این فرق که آن اشیا سرمدی هستند در حالی که اشیاء محسوس فسادپذیرند[4]. طرفداران این نظریه می‌گویند انسان فی‌نفسه و تندرستی فی‌نفسه وجود دارند و جز این

---

۱. وسایط میان ماهیات معقول و اشیاء محسوس. —م.

۲. این مسأله در کتاب دوازدهم (لامبدا)، فصلهای ۶ تا ۱۰ مورد بحث قرار گرفته است. —م.

۳. در اینجا ارسطو به‌عنوان فیلسوفی افلاطونی سخن می‌گوید، یعنی «به‌چه معنی ما افلاطونیان می‌گوییم که...». —م.

۴. این سخن، که به‌عقیدهٔ افلاطونیان یگانه فرق میان ایده‌ها و اشیاء محسوس، فسادناپذیری ایده‌هاست، درست نیست. فسادناپذیری فقط یکی از خصوصیات ایده‌هاست. (راس)

«فی‌نفسه» خصوصیت دیگری به‌اشیاء نمی‌افزایند تقریباً مانند کسانی که می‌گویند خدایان هستند ولی صورت آدمی دارند. همان‌گونه که برای اینان خدایان چیز دیگری نیستند جز آدمیان سرمدی، برای صاحبان آن نظریه هم ایده‌ها چیزی نیستند جز اشیاء محسوس سرمدی.

بعلاوه اگر در جنب اشیاء محسوس و ایده‌ها به‌وجود اشیاء میانگین قائل شویم با دشواریهای فراوان روبرو می‌گردیم. زیرا در این صورت میان خطهای محسوس و خطهای فی‌نفسه خطهای دیگری هم وجود خواهند داشت، همچنین است در مورد سایر اجناس اشیاء، و چون ستاره‌شناسی خود یکی از علوم ریاضی است پس باید در جنب آسمان محسوس آسمان دیگری باشد و در جنب ماه و خورشید محسوس ماه و خورشیدی دیگر، و همچنین سایر اجرام آسمانی. ولی چگونه می‌توان وجود چنین اشیایی را باور کرد؟ زیرا نمی‌توان قبول یا حتی فرض کرد که آن آسمان دیگر بی‌حرکت باشد؛ امّا متحرک پنداشتن آن نیز به کلی بی‌معنی است. همین سخن دربارهٔ چیزهایی هم صادق است که علم مناظر و علم تألیف آهنگها با آنها سروکار دارند زیرا اینها نیز به‌همان دلایلی که ذکر کردیم ممکن نیست جدا از چیزهای محسوس وجود داشته باشند. چه اگر اشیاء محسوس میانگین و ادراک حسی میانگین وجود داشته باشد لازم می‌آید که میان حیوان فی‌نفسه و حیوان فسادپذیر حیوانِ میانگین وجود داشته باشد. این سؤال هم پیش می‌آید که موضوع علوم مربوط به‌اشیاء میانگین، کدام نوع از موجودات است. چه، اگر فرق علم هندسه با علم مساحی تنها در این است که موضوع مساحی محسوس است و موضوع هندسه نامحسوس، پس باید در جنب علم پزشکی، علمی وجود داشته باشد که میانگین میان علم پزشکی فی‌نفسه و این علم پزشکی معین باشد، و همین سخن در مورد علوم دیگر نیز صادق خواهد بود. ولی چنین

امری چگونه ممکن است؟ چه، در این صورت باید سالم میانگینی هم میان سالم محسوس و سالم فی‌نفسه موجود باشد.

از این گذشته اصلاً درست نیست اگر بگوییم که موضوع علم مساحی مقادیر محسوس و فسادپذیر است چه اگر چنین باشد پس با نابود شدن این مقادیر آن علم هم نابود خواهد شد. همچنین موضوع علم ستاره‌شناسی ممکن نیست مقادیر محسوس یا این آسمان محسوس بالای سر ما باشد زیرا نه خطهای محسوس چنان خطوطی هستند که علمای هندسه از آنها سخن
۹۹۸ a می‌گویند (زیرا حواس ما خطوط مستقیم و منحنی را بدان‌گونه که آنان مستقیم و منحنی را تعریف می‌کنند، به‌ما نشان نمی‌دهند، و دایره با خط کش محسوس تنها در یک نقطه مماس نمی‌شود بلکه بدان‌سان مماس می‌شود که پروتاگوراس در ضمن ردّی که بر علمای هندسه نوشته، بیان کرده است) و نه حرکات و گردشهای حلزونی در آسمان بدان‌گونه‌اند که در محاسبات ستاره‌شناسان نشان داده می‌شود و نه نقطه‌های نجومی دارای همان طبیعتی هستند که ستارگان دارند.

فیلسوفانی هم هستند که هرچند به‌وجود اشیاء میانگین میان ایده‌ها و اشیاء محسوس قایلند، آن چیزهای میانگین را جدا و مستقل از اشیاء محسوس نمی‌دانند بلکه معتقدند که آنها در اشیاء محسوس هستند[1]. تشریح نتایج فاسد این عقیده به‌بیانی مفصل نیاز دارد و همین قدر کافی است که بگوییم: از یک‌سو نمی‌توان به‌آسانی پذیرفت که تنها اشیاء میانگین چنین باشند بلکه بی‌گمان باید ممکن باشد که ایده‌ها نیز در اشیاء محسوس باشند زیرا هر دو ادّعا اجزاء نظریه‌ای واحدند. از سوی دیگر از این نظریه این نتیجه به‌دست می‌آید که دو جسم در مکانی واحدند، و اشیاء میانگین نامتحرک

---

۱. اشاره به‌فیلسوفانی است که نیمه‌فیثاغوری و نیمه‌افلاطونی بوده‌اند. (راس)

نیستند زیرا در اشیاء محسوس ــ که متحرکند ــ جای دارند؛ و به‌طور کلی چه لازم است قبول کنیم که اشیاء میانگین وجود دارند ولی در اشیاء محسوس هستند؟ این سخن به‌همان نتایج فاسدی می‌انجامد که پیشتر برشمردیم، و لازم می‌آید آسمان دیگری علاوه بر آسمان محسوس وجود داشته باشد ولی جدا از این آسمان نباشد بلکه در همان مکان آسمان محسوس باشد و چنین امری به‌کلی نامعقول و ناممکن است.

فصل سوم

مسائل ششم و هفتم

(مسأله ۶) در همهٔ این موارد گفتن اینکه کدام فرض موافق حقیقت است، بسیار دشوار است و همین سخن در مورد مبادی نخستین نیز صادق است، یعنی در اینکه آیا اجناس را باید عناصر و مبادی تلقی کرد یا نخستین اجزائی راکه هر شیء مفرد از آنها تشکیل یافته است[1]؟ مثلاً در مورد صدای حاوی سخن، نخستین اجزائی که این صداها از آنها ترکیب می‌یابند عناصر و مبادی صدای حاوی سخن تلقی می‌شوند نه جنس مشترک آنها، یعنی صدا. همچنین ما آن چیزهایی را عناصر اشکال هندسی می‌دانیم که دلایل مربوط به‌آنها در دلایل مربوط به‌اشکال ـ یا همهٔ اشکال یا بیشتر اشکال ـ داخل است. در مورد اجسام، خواه کسانی که به‌وجود عناصر متعدد برای اشیاء جسمانی قایلند و خواه آنان که وجود یک عنصر را می‌پذیرند، چیزهایی را نخستین مبادی جسم می‌دانند که جسم از ترکیب آنها پدید آمده است. مثلاً امپدوکلس آتش و آب و سایر عناصر را مبادی تشکیل‌دهندهٔ اشیا می‌داند ولی آنها را اجناس اشیا نمی‌نامد[2]. بعلاوه، وقتی که ما می‌خواهیم طبیعت چیز دیگری[3] را

---

۱. مسائل ششم و هفتم در کتابهای آینده مابعدالطبیعه به‌طور صریح حل نشده است ولی در کتاب هفتم (زتا) فصول ۱۰ و ۱۲ پاسخهایی ضمنی به‌آنها داده شده است. ـ م.
۲. به‌عبارت دیگر، مبادی را عبارت از اجناس موجودات نمی‌داند. ـ م.

بشناسیم، مثلاً طبیعت تخت را، می‌کوشیم بدانیم که تخت از چه اجزائی
998 b تشکیل یافته است و این اجزا چگونه بهم پیوسته‌اند، و آنگاه که این را دانستیم معتقد می‌شویم که طبیعت تخت را می‌شناسیم.

بنا به‌این دلایل، مبادی اشیا، اجناس نمی‌توانند بود. ولی از سوی دیگر، اگر راستی چنین است که ما هر شیء را از طریق تعریف می‌شناسیم و اجناس مبادی تعاریفند، پس اجناس باید مبادی اشیاء تعریف‌پذیر باشند. بعلاوه، اگر کسب شناسایی به‌اشیاء معنی دیگری ندارد جز کسب شناسایی به‌صورِ نوعی که اشیا با نامِ آنها خوانده می‌شوند، پس معلوم می‌شود اجناس لااقل مبادی انواعند[4]. چنین می‌نماید که متفکرانی هم که واحد یا موجود[5] یا بزرگ و کوچک[6] را عناصر اشیا می‌نامند، اصطلاح عنصر را به‌معنی جنس به کار می‌برند.

اما به‌هر حال نمی‌توان مبادی را به‌هر دو معنی[7] دانست زیرا تعریف جوهر باید یکی باشد ولی تعریفِ شیء از طریق جنس با تعریفِ آن از طریق بیان اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش فرق دارد.

(مسأله ۷) مشکل دیگری که باید بررسی شود این است که اگر اجناس را مبادی به‌معنی حقیقی بدانیم، آیا اجناس عالی و نخستین مبادی‌اند یا پایین‌ترین اجناس که مستقیماً به‌افراد و اشخاص حمل می‌شوند؟

اگر کلیات، مبادی به‌معنی حقیقی‌تری هستند پس تردید نیست که عالیترین اجناس را باید مبادی دانست زیرا این اجناس بر همهٔ موجودات حمل می‌شوند؛ و در این صورت عدد مبادی اشیاء برابر خواهد بود با عدد اجناس

---

۳. یعنی شیء مصنوع را. ــم.

۴. زیرا انواع را جز از طریق اجناس نمی‌توان شناخت. ــم.

۵. اشاره به‌فیثاغوریان و افلاطون است. (راس)

۶. اشاره به‌افلاطون است. رک. 987 b. (راس)

۷. یعنی مبادی را نمی‌توان هم به‌معنی جنس دانست و هم به‌معنی نخستین اجزائی که جسم از ترکیب آنها پدید می‌آید. ــم.

اولیه، و در نتیجه، موجود و واحد، مبادی و جواهر خواهند بود زیرا این دو بیش از همه چیز دیگر به‌همهٔ موجودات قابل حملند. ولی ممکن نیست که واحد یا موجود جنس موجودات باشند زیرا هر یک از فصلهای هر جنس بضرورت باید موجود باشد و هر فصلی باید واحد باشد، ولی غیر ممکن است که انواع یک جنس به‌فصلهای خود آنها حمل شوند[1]، یا جنس، جدا از انواعش، به‌فصلهای خود حمل شود. پس در نتیجه، اگر واحد یا موجود جنس باشد هیچ فصلی ممکن نیست موجود یا واحد باشد. ولی اگر واحد و موجود جنس نباشند ــ و فرض بر این باشد که مبادی عبارت از اجناسند ــ واحد و موجود، مبدأ نمی‌توانند بود.

بعلاوه، بر پایهٔ این نظریه، لازم می‌آید که انواع موجود میان اجناس عالی و اشخاص، که شامل فصلها هم می‌باشند، تا آخرین انواع غیر قابل تقسیم، جنس باشند، حال آنکه افلاطونیان بعضی از آنها را جنس تلقی می‌کنند و بعضی را نه. بعلاوه، لازم می‌آید که فصلها بیشتر از اجناس، مبادی باشند، و اگر فصلها هم مبادی باشند عدد مبادی بی‌نهایت خواهد بود خاصه اگر عالیترین جنس[2] را مبدأ فرض کنیم.

999 a ولی از سوی دیگر، اگر واحد به‌مبدأ بودن مستحق‌تر از همه چیز است، و اگر قسمت‌ناپذیر واحد است، و اگر هر قسمت‌ناپذیر یا از حیث کمیت قسمت‌ناپذیر است یا از حیث نوع، و اگر از میان این دو، قسمت‌ناپذیر از حیث نوع مقدمتر از آن دیگری است، و اگر جنس قسمت‌پذیر به‌انواع است (زیرا «انسان» جنس انسان مفرد نیست) پس در این صورت، نوعی که

---

۱. اگر نوع به‌فصل حمل شود فصل، نوع نوع خواهد بود و این ممتنع است. همچنین اگر نوع به‌فصل حمل شود نوع، مقدم بر فصل خواهد بود حال آنکه نوع مؤخر بر فصل است و فصل مقدم بر نوع است زیر فصل وقتی که به‌جنس اضافه شود نوع را پدید می‌آورد. ــم.

۲. یعنی موجود یا واحد را. ــم.

مستقیماً به‌شخص قابل حمل است بیشتر واحد خواهد بود[۱].

بعلاوه، در مورد اشیایی که تقدّم و تأخر در مورد آنها صدق می‌کند، ممکن نیست، که آنچه به‌آنها قابل حمل است جدا از آنها وجود داشته باشد. (مثلاً اگر عدد دو اولین عدد است و مقدم بر سایر اعداد است، ممکن نیست عددی جدا از انواع اعداد، وجود داشته باشد همچنانکه ممکن نیست شکلی جدا از انواع اشکال، موجود باشد؛ و اگر جنس این چیزها جدا از انواع، موجود نیست در مورد اشیاء دیگر به‌طریق اولی ممکن نیست جنس جدا از انواع، موجود باشد زیرا اعداد و اشکال بیش از چیزهای دیگر چنین می‌نمایند که دارای اجناسند.) اما در میان اشخاص، مقدم و مؤخر وجود ندارد. بعلاوه، آنجا که بهتر و بدتر وجود دارد بهتر همیشه مقدمتر از بدتر است، و در نتیجه، برای اینها نیز ممکن نیست جنس وجود داشته باشد.

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که انواعی که به‌اشخاص حمل می‌شوند بیش از جنس نقش مبدأ دارند. ولی به‌آسانی نمی‌توان گفت که این انواع، به‌چه معنی مبدأ می‌باشند؟ زیرا مبدأ و علت اشیا باید بیرون از اشیا باشند و بتوانند جدا از آنها وجود داشته باشند. ولی برای قبول اینکه چنین مبدأیی بیرون از اشیاء مفرد وجود دارد دلیل دیگری نداریم جز اینکه این مبدأ، به‌عنوان کلی، بر همه آن اشیا قابل حمل است. اما اگر دلیل همین است، پس شیء کلیتر بیشتر مستحق این است که به‌عنوان مبدأ شناخته شود، و در نتیجه، اجناس اولیه باید مبادی باشند.

---

۱. ارسطو برای اینکه روشن سازد که اجناس، مبادی نیستند دلایل متعدد می‌آورد و در اینجا می‌گوید اگر بنا باشد که اجناس مبادی باشند، سافلترین انواع، که مستقیماً قابل حمل به‌اشخاصند، بیشتر از اجناس مستحق مبدأ بودنند زیرا مبدأ باید واحد و قسمت‌ناپذیر باشد. (چه اگر قسمت‌پذیر را مبدأ بدانیم در این صورت عناصر تشکیل دهندهٔ شیء، مبدأ خواهند بود نه اجناس). اما انواع سافل از حیث قسمت‌ناپذیری بر اجناس عالی برتری دارند زیرا اجناس قابل قسمت به‌انواعند در حالی که انواع سافل قابل قسمت به‌انواع سافلتر نیستند بلکه فقط قسمت‌پذیر به‌اشخاصند و چون فروترین نوع، قسمت‌ناپذیر به‌معنی حقیقی است پس مبدأ بودن حق فروترین نوع است. (تریکو)

فصل چهارم

مسائل هشتم و نهم و دهم و یازدهم

(مسأله ۸) در ارتباط با آنچه گفته شد مسأله‌ای وجود دارد که دشوارتر از مسائل دیگر است و بررسیش ضروری‌تر از بررسی سایر مسائل. اگر در جنب اشیاء جزئی و مفرد چیزی وجود ندارد و اشیاء مفرد هم از حیث عدد نامتناهیند، پس ما چگونه می‌توانیم از این اشیاء بی‌شمار شناختی به‌دست آوریم[1]، زیرا ما اشیا را از این جهت می‌توانیم شناخت که در همهٔ آنها چیزی هست که واحد است و همیشه یک و همان است، و محمولی کلی بر همهٔ آنها تعلق دارد. اما اگر این امر ضروری است و اگر جدا از اشیاء مفرد باید چیزی وجود داشته باشد، پس لازم می‌آید که جنس جدا از اشیاء مفرد وجود داشته باشد، خواه سافلترین و خواه عالیترین اجناس. ولی هم‌اکنون بحث ما ثابت کرد که چنین امری ناممکن است.

بعلاوه، اگر قبول کنیم که جدا از اشیاء انضمامی ــ که در آنها چیزی به‌ماده حمل می‌شود ــ باید چیزی وجود داشته باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا چنین چیزی جدا از همهٔ گروههای اشیاء[2] باید وجود داشته باشد یا جدا از

---

۱. برای حل مسأله ۸، رک. کتاب هفتم (زتا) فصول ۸ و ۱۳ و ۱۴ و کتاب دوازدهم (لامبدا) فصول ۶ تا ۱۰ و کتاب سیزدهم (مو) فصل ۱۰. ــ م.

۲. اعم از طبیعی و مصنوع. ــ م.

بعضی گروههای اشیا باید وجود داشته باشد و جدا از بعضی نباید وجود داشته باشد، و یا جدا از هیچ یک از اشیا نباید وجود داشته باشد؟

999 b اگر بگوییم بیرون از اشیاء جزئی و مفرد هیچ چیز وجود ندارد، پس هیچ چیز معقول وجود نخواهد داشت بلکه تنها اشیاء محسوس وجود خواهند داشت، و دربارهٔ هیچ شیء علمی وجود نخواهد داشت مگر آنکه ادراک حسی را علم تلقی کنیم[1]. بعلاوه، هیچ چیز، سرمدی یا نامتحرک نخواهد بود. زیرا همهٔ اشیاء محسوس، متحرک و فسادپذیرند. اما اگر هیچ چیز سرمدی وجود نداشته باشد، جریان کون نیز ممکن نیست وجود داشته باشد زیرا با هر کون باید چیزی [متکون] «بشود» و چیزی هم باشد که [متکون] «شونده» از آن [متکون] بشود، و واپسین چیزی که شیئی از آن [متکون] می‌شود، ممکن نیست خود نیز متکون شده باشد زیرا سلسلهٔ تکون‌ها باید در نقطه‌ای متوقف شود و تکون از لاوجود هم ناممکن است. بعلاوه، اگر کون و حرکت هست، باید منتهایی هم وجود داشته باشد زیرا اولاً هیچ حرکتی نامتناهی نیست بلکه هر حرکت منتها و غایتی دارد، و در ثانی چیزی که استعداد ندارد که کونش را به کمال برساند ممکن نیست در جریان کون قرار گیرد، و چیزی که کونش را به کمال رسانده است باید همین که کاین شد موجود باشد[2]. بعلاوه چون ماده موجود است زیرا ماده پدید نیامده است، پس به‌طریق اولی باید پذیرفت که جوهر صوری یا ماهیت نیز که ماده هربار آن «می‌شود»، موجود است[3]، چه اگر نه صورت موجود باشد و نه ماده، هیچ چیز موجود نخواهد شد، و چون چنین امری ناممکن است پس باید در جنب شیء انضمامی چیزی موجود باشد، یعنی شکل یا صورت.

---

۱. اشاره است به عقیدهٔ پروتاگوراس. ر.ک. افلاطون، ثنای‌تتوس ۱۵۲ و ۱۵۳. (راس)

۲. و بنابراین تکوینش منتهایی دارد. (راس)

۳. ارسطو پس از اعلام وجود مادهٔ سرمدی و جدا، وجود صورت مفارق و نامتحرک و سرمدی را ثابت می‌کند که علت حرکت و خصوصاً کون است. این صورت جدا از افراد اشیا است زیرا نامتحرک است در حالی که اشیاء مفرد دائماً متحرکند. (تریکو)

اما اگر این حکم را بپذیریم باز این پرسش پیش می‌آید که در کدام موارد باید وجود چنان چیزی را پذیرفت و در کدام موارد نباید پذیرفت، زیرا قبول وجود آن در همهٔ موارد ممکن نیست. مثلاً وجود خانه‌ای را جدا از خانه‌های انضمامی مفرد نمی‌توان قبول کرد. بعلاوه، مشکل دیگری هم روی می‌نماید: آیا بگوییم که جوهر صوریِ همهٔ اشیاء جزئی و مفرد، مثلاً همهٔ انسانها، یکی است؟ چنین سخنی نامعقول است زیرا همهٔ اشیایی که صورتشان واحد است، واحدند[1]. پس آیا باید گفت که صورتها متعددند و با هم فرق دارند؟ این نیز نامعقول است. بعلاوه، ماده چگونه هر یک از اشیاء مفرد می‌شود، و شیئی انضمامی چگونه این هر دو عنصر، یعنی ماده و صورت، است[2]؟

(مسأله ۹) بعلاوه، دربارهٔ مبادی اولیه این سؤال وجود دارد: اگر این مبادی تنها از حیث نوع واحدند، پس هیچ چیز از حیث عدد واحد نخواهد بود، حتی خودِ واحد و خودِ موجود؛ و اگر واحدی وجود نداشته باشد که به‌اشیاء کثیر قابل حمل باشد و اشیاء کثیر در آن مشترک باشند، علم چگونه ممکن است وجود داشته باشد[3]؟

اما اگر مبدأ مشترک وجود دارد که از حیث عدد واحد است، و اگر هر یک از مبادی، یکی است، و اگر مبادی مانند عناصر اشیاءِ محسوس نیستند که

---

۱. مقصود این است که اگر صورت، واحد باشد بیش از مثلاً یک انسان وجود نخواهد داشت. ولی اگر بگوییم صورتها کثیرند اِشکال دیگری پیش می‌آید و آن این است که اشخاصِ یک نوع ممکن نیست که از حیث صورت مختلف باشند و بنابراین علت اختلافشان باید ماده باشد. این مسأله در کتاب هفتم (زتا) فصل ۸ مورد بحث قرار می‌گیرد. (تریکو)

۲. این مسأله که اگر ماده و صورت هر یک وجود جدا و مستقل دارد اتحاد آنها را در شیئی انضمامی چگونه باید توجیه کرد افلاطون را نیز به‌خود مشغول داشته است. رک. فایدون ۱۰۰ و پارمنیدس ۱۳۱. (تریکو)

۳. برای پاسخ این مسأله رک. کتاب هفتم (زتا) فصل ۱۴ و کتاب دوازدهم (لامبدا) فصول ۴ و ۵ و کتاب سیزدهم (مو) فصل ۱۰. (تریکو)

عناصر یک شیء غیر از عناصر شیء دیگر باشند[1] (مثلاً چون این هجای معین در هر جا که پیش آید نوعاً یک و همان است عناصرش نیز نوعاً یک و همانند ولی تنها از حیث نوع یک و همانند زیرا اینها نیز مانند هجا در ارتباطهای مختلف از حیث عدد مختلفند)؛ خلاصه، اگر مبادی چنین نیستند بلکه، به‌عکس، هر یک از حیث عدد واحد است، در این صورت غیر از عناصر، چیز دیگری ممکن نیست وجود داشته باشد[2] (زیرا میان «شیئی که از حیث عدد واحد است» و «شیء مفرد»، بر حسب معنی فرقی نیست، و ما چیزی را مفرد می‌نامیم که از حیث عدد واحد است و چیزی را کلی می‌نامیم که به‌همهٔ افراد
۱۰۰۰ a قابل حمل است)، و در نتیجه مثل این خوهد بود که عناصر سخن از حیث عدد محدود باشند، و لازم خواهد آمد که عددِ حروف الفبا بیشتر از عدد این عناصر نباشد، زیرا ممکن نخواهد بود که حرفی از نوع واحد دو تا یا بیشتر باشد[3].

(مسأله ۱۰) فیلسوفان، اعم از متقدمان و متأخران، از یکی از مهمترین و دشوارترین مسائل غافل مانده‌اند و آن مسأله این است که آیا مبادی اشیاء فسادپذیر و اشیاء فسادناپذیر یک و همان است یا با هم فرق دارند[4]؟

اگر مبادی هر دو یکی است پس چگونه است که یک دسته از اشیا فسادپذیرند و دستهٔ دیگر فسادناپذیرند، و علت این که چنینند چیست؟

---

۱. یعنی با اینکه این عناصر نوعاً یک و همانند ولی عنصر موجود در این شیء غیر از عنصر موجود در آن شیء دیگر است. ـ م.

۲. به‌عبارت دیگر، اشیاء مشتق از مبادی ممکن نیست متعددتر از مبادی باشند، و این بی‌معنی است. مثلاً اگر ب و الف، یعنی عناصر هجای «با» وجود مستقل داشتند و هر یک فرد واحدی بود، فقط یک هجای «با» ممکن بود وجود داشته باشد. مبادی هجای با (ما در ترجمهٔ کلمهٔ عنصر را به‌جای کلمهٔ مبدأ به کار می‌بریم) حروف ب و الف هستند و اینها نیز مانند خود هجا نوعاً واحدند ولی از حیث عدد کثیرند. (تریکو)

۳. یعنی ممکن نخواهد بود که دو یا چندین الف، یا دو یا چندین ب وجود داشته باشد. ـ م.

۴. برای پاسخ این مسأله رک. کتاب هفتم (زتا) فصول ۷ تا ۱۰ و کتاب دوازدهم (لامبدا) فصول ۱ تا ۷. ـ م.

شاعرانی مانند هسیودوس و همهٔ فیلسوفان الهی که دربارهٔ امور خدایی اندیشیده‌اند تنها در این فکر بوده‌اند که نفس خود را اقناع کنند و هیچ در اندیشهٔ ما نبوده‌اند. این متفکران مبادی اولیه را عبارت از خدایان و زادگان خدایان می‌دانند، و می‌گویند موجوداتی که نکتار و آمبروسیا[1] نچشیده‌اند فسادپذیرند. بی‌گمان کلماتی که اینان به کار می‌برند[2] برای خودشان قابل فهم بوده است ولی آنچه در مورد تأثیر این علل می‌گویند از افق فهم ما بیرون است. زیرا اگر خدایان نکتار و آمبروسیا را برای لذتش می‌خورند پس این چیزها علت وجود آنان نمی‌توانند بود، ولی اگر آنها را برای آن می‌خورند که وجود خود را حفظ کنند پس چگونه ممکن است که خدایانی که نیازمند خوراکند سرمدی باشند؟ اندیشه‌های حکمت‌آمیزی که به‌صورت اسطوره بیان شده‌اند آن مایه ارزش ندارند که به‌وجه جدی مورد تحقیق قرار گیرند. پس باید روی به‌فیلسوفانی بیاوریم که برای توجیه نظریات خود دلیل و برهان می‌آورند، و بپرسیم: اگر همهٔ اشیا از مبادی واحد به‌وجود می‌آیند پس چرا بعضی بر حسب طبیعتشان سرمدی هستند و بعضی فسادپذیر؟ چون این فیلسوفان علتی برای این امر بیان نمی‌کنند، و پذیرفتنی هم نیست که اشیا چنان باشند که آنان می‌گویند، پس معلوم می‌شود که ممکن نیست مبادی و علل هر دو نوع اشیا یک و همان باشند. حتی امپدوکلس، که از گفتن سخنان ضد و نقیض پرهیز دارد، دچار همان اشتباه است. او می‌گوید ستیز مبدأیی است که سبب فساد می‌شود. ولی چنین می‌نماید که همین مبدأ، علت کون همه چیز هم می‌باشد به‌استثنای واحد، زیرا همه چیز جز خدا، از ستیز ناشی می‌شود؛ و لااقل سخن امپدوکلس در این‌باره چنین است:

---

1. نکتار (Nektar) و آمبروسیا (Ambrosia) در اساطیر یونانی نوشابه و غذایی است که خدایان با نوشیدن و خوردن آنها جوانی ابدی و عمر جاودان یافته‌اند. ــم.
2. مقصود نکتار و آمبروسیا است. ــم.

از آن دو[1] پدید آمده است هر چه هست و بود و خواهد بود:
و پرندگان و ماهیان آب پرورد،
و خدایانی که هرگز پیر نمی‌شوند»[2].

مقصود او روشن است: به‌عقیدهٔ او اگر ستیز در اشیا نبود همه چیز واحد
b ۱۰۰۰ می‌بود، زیرا وقتی که اشیا بهم پیوستند «ستیز در بیرونی‌ترین مرز ایستاد»[3].
نتیجهٔ نظریهٔ او این است که خدای بزرگ از حیث دانش کمتر از همهٔ موجودات است چه: این خدا، چون ستیز در وجودش نیست، همهٔ عناصر را نمی‌شناسد، زیرا هر چیز با شبیه آن شناخته می‌شود. او خود می‌گوید:
«خاک را با خاک می‌شناسیم و آب را با آب،
اثیر خدایی را با اثیر، و آتش ویرانگر را با آتش،
مهر را با مهر، و ستیز دهشتبار را با ستیز»[4].

به‌هرحال، چنانکه گفتیم، بنابر نظریهٔ او ستیز، هم باید علت وجود باشد و هم علت فساد. ولی مهر هم تنها علت هستی نیست زیرا مهر، در حالی که اشیا را بهم می‌پیوندد و به‌صورت واحد درمی‌آورد، همه چیز دیگر را از میان برمی‌دارد و تباه می‌کند. در عین حال، امپدوکلس برای خودِ تغییر، هیچ علتی ذکر نمی‌کند جز اینکه می‌گوید طبیعت اشیا چنین است:
«ولی وقتی که ستیز زورمند سرانجام در اعضاء آن [سافایروس][5] رشد کرد، و چون زمانی که به‌حکم سوگند نیرومند برای هر دو (= مهر و ستیز)، به‌نوبت، معین شده است فرارسید،
ستیز سر به‌فرمانروایی برداشت...»[6]

---

۱. یعنی از مهر و ستیز. ــم.
۲. امپدوکلس، قطعهٔ ۲۱. ــم.
۳. همان، قطعهٔ ۳۶. ــم.
۴. همان، قطعهٔ ۱۰۹. ــم.
۵. امپدوکلس مادهٔ متحد و بهم‌پیوسته را در دورهٔ حکومت «مهر»، به‌صورت یک «گوی» نامتحرک، یا موجودی نیکبخت به‌نام سافایروس Saphairos تصور می‌کند. ــم.
۶. قطعهٔ ۳۰. ــم.

از این سخن چنین برمی‌آید که تغییر ضروری بود، ولی او برای این ضرورت علتی بیان نمی‌کند. اما امپدوکلس لااقل همین قدر بر سخن خود پا بر جا می‌ماند و از تناقض می‌پرهیزد که بعضی اشیا را فسادپذیر و بعضی دیگر را فسادناپذیر تلقی نمی‌کند، بلکه غیر از عناصر همه چیز را فسادپذیر می‌داند.

مسأله‌ای که ما اکنون درباره‌اش سخن می‌گوییم این است که اگر مبادی همهٔ اشیا یک و همان است پس چرا بعضی اشیا فسادپذیرند و بعضی فسادناپذیر؟ برای اثبات اینکه مبادی هر دو نوع یک و همان نمی‌تواند بود به‌آنچه گفتیم قناعت می‌کنیم.

اما اگر بگوییم مبادی اشیاء فسادپذیر غیر از مبادی اشیاء فسادناپذیرند، این سؤال پیش می‌آید که آیا مبادی اشیاء فسادپذیر خود نیز فسادپذیرند یا فسادناپذیر؟ اگر فسادپذیرند پس خود آنها هم باید از عناصر معینی ترکیب یافته باشند (زیرا هر چیز فسادپذیر، از طریق تجزیه به‌عناصری که از ترکیب آنها به‌وجود آمده است فساد می‌پذیرد) و نتیجهٔ این سخن این است که مقدم بر مبادی، مبادی دیگری وجود دارند، و چنین امری ممتنع و ناممکن است خواه این سلسله نهایتی داشته باشد و خواه بی‌نهایت باشد. بعلاوه، اشیاء فسادپذیر چگونه می‌توانند وجود داشته باشند اگر مبادیشان از میان بروند؟ ولی اگر این مبادی فسادناپذیرند پس چرا اشیاء مرکب از بعضی از مبادی فسادناپذیر، فسادپذیرند و اشیاء مرکب از سایر مبادی فسادناپذیر فسادناپذیرند؟ چنین امری به‌آسانی قابل قبول نیست بلکه باید گفت یا غیر ممکن است یا نیازمند دلیل. بعلاوه، هیچ‌کس به‌این فکر نیفتاده است که به‌وجود مبادی مختلف[1] قائل شود بلکه همهٔ متفکران معتقدند که همهٔ اشیا دارای همان مبادی می‌باشند؛ ولی از مشکلی که بیان کردیم چنان گذشته‌اند که ۱۰۰۱ a ۵
گویی مطلب پیش پاافتاده‌ای است.

(مسألهٔ ۱۱) مسأله‌ای که از همهٔ مسائل دیگر پیچیده‌تر و یافتن پاسخ آن برای شناخت حقیقت ضروریتر است این است که آیا واحد و موجود، جوهر

---

۱. برای اشیاء فسادپذیر و اشیاء فسادناپذیر. (تریکو)

اشیاء هستند و به‌عبارت دیگر، بی‌آنکه هر یک از آنها چیز دیگری باشد[1]، یکی موجود است و دیگری واحد؟ یا اینکه باید چنان بدانیم که شیء دیگری نقش مایه و موضوع برای آنها دارد و آنگاه تحقیق کنیم تا ببینیم موجود و واحد، خود چه می‌باشند[2]؟ گروهی از فیلسوفان شق نخستین را می‌پذیرند و گروهی دیگر شق دوم را صادق می‌دانند. افلاطون و فیثاغوریان برآنند که موجود و واحد، چیزی غیر از خود نیستند بلکه طبیعت و جوهرشان همین است که یکی موجود است و دیگری واحد. علمای طبیعی عقیده‌ای دیگر دارند. مثلاً امپدوکلس برای اینکه بگوید واحد چیست، آنرا به‌چیزی برمی‌گرداند که شناختنش آسان‌تر است، و چنین می‌نماید که می‌خواهد بگوید واحد، مهر است، و لااقل از سخنان او چنین برمی‌آید که مهر برای همهٔ اشیا علت وحدت است. متفکران دیگر واحد و موجود را عبارت از آتش می‌دانند و بعضی دیگر هوا، و معتقدند که همه چیز از این عناصر به‌وجود آمده‌اند. فیلسوفانی هم که به‌وجود عناصر متعدد قایلند عقیده‌ای مشابه این دارند زیرا اینان نیز ناگزیرند واحد و موجود را به‌تعدادی برابر با تعداد مبادی مورد قبولشان بدانند.

اگر واحد و موجود را جوهر ندانیم، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ یک از کلی‌های دیگر هم جوهر نیست زیرا این دو، کلی‌تر از همهٔ کلی‌های دیگرند، و اگر خودِ موجود و خودِ واحد (= موجود بذاته و واحد بذاته) موجود نباشند به‌طریق اولی در موارد دیگر نیز چیزی غیر از اشیاء مفرد و جزئی، موجود نخواهد بود. بعلاوه، اگر واحد جوهر نباشد عدد نیز به‌عنوان چیزی جدا از اشیا موجود وجود نخواهد داشت زیرا عدد از واحدهای

---

۱. یعنی بی‌آنکه واحد و موجود هوا باشد یا آتش باشد: بعضی فیلسوفان می‌گویند واحد و موجود آتش است و بعضی دیگر می‌گویند واحد و موجود هواست، و مقصود ارسطو از اینکه می‌گوید بی‌آنکه واحد و موجود «چیز دیگری باشد»، اشاره به‌این عقاید است. ـ م.

۲. ترجمهٔ راس و بونیتس چنین است. ترجمهٔ تریکو: «و آنگاه تحقیق کنیم که آن موضوع چیست»، تریکو در حاشیه‌ای که برای این جمله آورده است می‌نویسد: باید ببینیم آیا این موضوع آتش است یا هوا یا خاک که واحد و موجود تعینات آن هستند. ـ م.

عددی تشکیل می‌یابد و واحدِ عددی قطعاً نوعی واحد است[۱].

اما اگر بگوییم خود واحد و خود موجود (= واحد بذاته و موجود بذاته) وجود دارند، پس به‌حکم ضرورت واحد و موجود باید ماهیت آنها (= ماهیتِ واحد و موجود) باشد. زیرا در این صورت چیز دیگری، غیر از خود موجود و خود واحد، وجود نخواهد داشت که واحد و موجود به‌آن حمل شود بلکه آنها خود بر خود حمل می‌شوند[۲].

اگر خود واحد و خود موجود وجود دارند، این سؤال بسیار دشوار پیش می‌آید که چگونه ممکن است غیر از واحد و موجود چیزی وجود داشته باشد، یعنی چگونه ممکن است که اشیا کثیر باشند؟ زیرا آنچه غیر از موجود است وجود ندارد، و بنابراین به‌حکم ضرورت این نتیجه حاصل می‌شود، که چنانکه پارمنیدس معتقد است، همهٔ آنچه هست واحد است و همین واحد، موجود است.

ولی به‌هر دو نظریه ایراد وارد است زیرا در هر دو حال، یعنی خواه واحد 1001 b
را جوهر فرض کنیم و خواه جوهر فرض نکنیم، عدد ممکن نیست جوهر باشد: پیشتر گفتیم که چرا اگر واحد جوهر نباشد عدد جوهر نخواهد بود. ولی اگر واحد جوهر باشد همان اشکال پیش خواهد آمد که در مورد موجود پیش آمد[۳]. زیرا چگونه ممکن است که در جنب خودِ واحد واحد دیگری موجود باشد، و اگر چیزی موجود باشد این چیز «نه-واحد» خواهد بود حال آنکه همهٔ اشیا یا واحدند یا کثیر، و کثیر هم از واحدها تشکیل می‌یابد. بعلاوه، اگر خود واحد (= واحد بذاته، واحد مطلق) قسمت‌ناپذیر است، پس مطابق نظریهٔ

---

۱. اگر واحد جوهر نباشد واحدهایی هم که عدد از آنها تشکیل می‌یابد جوهر نخواهند بود و در نتیجه عدد نیز جوهر نخواهد بود بلکه عرض خواهد بود و جدا از اشیاء محسوس وجود نخواهد داشت حال آنکه فیثاغوریان و افلاطون و خصوصاً اسپوسیپوس به‌وجودِ جوهری عدد قائلند. (تریکو)

۲. ترجمهٔ ما مطابق ترجمهٔ «شوارتز» است که روشنتر از ترجمه‌های دیگر است. ـم

۳. همانگونه که ممکن نیست علاوه بر موجود، چیزی وجود داشته باشد (زیرا هر چیز که غیر از موجود است ناموجود است) علاوه بر واحد نیز واحد وجود نخواهد داشت. ولی کثیر هم وجود نخواهد داشت زیرا کثیر از واحدها مرکب است اعم از اینکه واحد جوهر باشد یا جوهر نباشد. بنابراین در هیچ حالی عدد وجود نخواهد داشت. (تریکو)

زنون باید هیچ باشد زیرا آنچه نه اگر به‌چیزی افزوده شود آن چیز را بزرگتر می‌سازد و نه اگر از چیزی کاسته شود آن‌را کوچکتر می‌کند، به‌عقیدهٔ زنون اصلاً موجود نیست. او بر این عقیده است که هر موجودی دارای مقدار است، و هر چه دارای مقدار است، جسمانی است زیرا جسم، دارای وجود در همهٔ ابعاد است در حالی که سایر موضوعات ریاضی، یعنی سطح و خط، تنها اگر به‌نحوی خاص به‌چیزی افزوده شوند آن‌را بزرگتر می‌سازند و اگر به‌نحوی دیگر به‌آن افزوده شوند بزرگترش نمی‌سازند[1]، و نقطه و واحد در هیچ حال چیزی را بزرگتر نمی‌سازند. ولی این نظریه نظریهٔ خامی است زیرا چیزی قسمت‌ناپذیر ممکن است موجود باشد و از این‌رو حتی بر پایهٔ استدلال خود او می‌توان به‌او پاسخ داد که چیز قسمت‌ناپذیر چون به‌چیزی افزوده شود اگر هم این چیز را از حیث اندازه بزرگتر نسازد از حیث عدد بزرگتر می‌سازد. با اینهمه این پرسش باقی می‌ماند که چگونه ممکن است از یک یا چند چیز قسمت‌ناپذیر مقدار پدید آید؟ این سخن مانند این است که گفته شود، خط از نقطه‌ها پدید می‌آید. ولی اگر مانند بعضی متفکران چنان بدانیم که عدد از خود واحد و مبدأ دیگری که واحد نیست به‌وجود می‌آید، باز باید بپرسیم چرا آنچه به‌وجود می‌آید گاه عدد است و گاه مقدار: اگر راست است که این «نه-واحد» نابرابری است و در هر دو مورد همان یک مبدأ است[2]. زیرا هیچ معلوم نیست که مقدار چگونه از واحد و این مبدأ، یا از عدد و این مبدأ، به‌وجود می‌آید.

---

۱. مثلاً خط اگر به‌آخر چیزی افزوده شود آن چیز را درازتر می‌سازد ولی اگر در عرض چیزی قرار گیرد آن چیز را عریضتر نمی‌کند. (راس)

۲. این مبدأ دیگر غیر از واحد، دویی نامتعین (و به‌عبارت دیگر نابرابری یا بزرگ و کوچک) افلاطون است. استدلال ارسطو، بر تفکیک کمّ متصل (مقدار) از کمّ منفصل (عدد) استوار است. افلاطون و فیثاغوریان توجیه نمی‌کنند که چگونه با افزودن آحاد به‌یکدیگر می‌توان از عدد به‌مقدار رسید زیرا این سخن بدین معنی است که خط از نقطه‌ها تشکیل یافته باشد در حالی که چنین سخنی بی‌معنی است. افلاطون برای پرهیز از این اشکال، هم عدد و هم مقدار را از مبادی صوری، یعنی واحد، و مبادی مادی، یعنی دویی نامتعین به‌وجود می‌آورد. ولی این امر این مطلب را توجیه نمی‌کند که چرا، با اینکه مبدأ مادی یک و همان است (هرچند گاه به‌نام بزرگ و کوچک خوانده می‌شود و گاه به‌نام بسیار و اندک)، آنچه به‌وجود می‌آید گاه عدد است و گاه مقدار. (تریکو)

فصل پنجم

مسألهٔ چهاردهم

(مسأله ۱۴) مسأله دیگر که با مسألهٔ قبلی ارتباط دارد این است که آیا اعداد و اجسام و سطحها و نقطه‌ها نوعی جوهرند یا نه؟

اگر اینها جوهر نیستند پس دیگر نمی‌دانیم که موجود چیست و جوهر اشیا چیست. زیرا چنین نمی‌نماید که تعینات و حرکات و اضافات و وضعها و نسبتها، جوهرِ چیزی باشند چون همهٔ اینها به‌موضوعی حمل می‌شوند و هیچ‌یک «این چیز» نیست.

در اشیایی که بیش از همه چنین می‌نمایند که جوهرند، یعنی آب و خاک و آتش و هوا، و اجسام مرکب که از ترکیب آنها به‌وجود آمده‌اند، گرمی و سردی ۱۰۰۲ a
و کیفیاتی از این قبیل، جوهر نیستند بلکه اینها انفعالات آن اشیا هستند، و تنها جسم، که انفعالات بر آن روی می‌آورند، به‌عنوان شیء حقیقی و جوهر باقی می‌ماند. ولی بی‌گمان جسم از حیث جوهر بودن کمتر از سطح است و سطح کمتر از خط و خط کمتر از واحد و نقطه، زیرا جسم به‌واسطهٔ اینها محدود شده است و چنین می‌نماید که اینها می‌توانند بدون جسم موجود باشند در حالی که جسم بدون اینها موجود نمی‌تواند بود. از این جهت است که با اینکه بیشتر فیلسوفان و خصوصاً پیشینیان، جوهر و موجود را با جسم یکی می‌دانستند و چیزهای دیگر را تعینات جسم می‌شمردند و از این‌رو در نظر

آنان مبادی اولیهٔ اجسام مبادی اولیهٔ همهٔ موجودات به‌شمار می‌رفت، فیلسوفان متأخر که فرزانه‌تر شمرده می‌شدند، اعداد را مبادی موجودات دانسته‌اند. پس، چنانکه گفتیم، اگر اینها[1] جوهر نباشند، اصلاً نه جوهر وجود دارد و نه موجود، زیرا درست نخواهد بود اگر اعراض اینها را «موجود» بنامیم.

از سوی دیگر اگر بپذیریم که خطها و نقطه‌ها از حیث جوهر بودن برتر از جسمند، ولی ندانیم که آنها به‌چه‌نوع اجسام ممکن است تعلق داشته باشند (زیرا ممکن نیست که آنها در اجسام محسوس باشند) در این صورت اصلاً جوهری وجود نخواهد داشت. بعلاوه، خطها و سطحها و نقطه‌ها تقسیمات جسمند: خط بر حسب پهنا، سطح بر حسب ستبرا و نقطه بر حسب درازا. از این گذشته، در جسم، یا هر شکلی هست یا هیچ شکلی نیست[2]. پس اگر شکل مجسمهٔ هرمس در سنگ نباشد، در جسم مکعب نیز شکل نصف مکعب، به‌عنوان چیزی معین، وجود ندارد و بنابراین سطح هم در آن وجود ندارد، چه اگر سطحی در آن بود سطحی هم که نصف مکعب را محدود می‌سازد در آن می‌بود. همین سخن دربارهٔ خط و نقطه و واحد نیز صادق است. از این‌رو اگر از یکسو جسم از حیث جوهر بودن در بالاترین درجه قرار دارد و از سوی دیگر سطح و خط و نقطه از همین حیث حتی برتر از جسمند و با اینهمه اینها وجود ندارند و جوهر نیستند[3]، پس دیگر نمی‌دانیم موجود چیست و جوهر موجودات چیست. علاوه بر آنچه گفته شد، تناقضهایی

---

۱. چنین است ترجمه راس و بونیتس. ترجمهٔ تریکو: «اگر سطحها و خطها و نقطه‌ها». ــم.

۲. دو جمله اخیر را فقط از روی ترجمهٔ تریکو ترجمه کردیم. حاشیه تریکو بر این جمله‌ها چنین است: ارسطو می‌گوید که وجود سطحها و خطها و غیره در جسم فقط در اندیشهٔ ماست و به‌عبارت روشنتر، وجود بالقوه است (نه وجود بالفعل) همانگونه که نقش هرمس در قطعه‌ای سنگ مرمر. اگر نتوان گفت که مجسمه پیش از آنکه بریده شود در سنگ وجود دارد همین حکم در مورد سطحها و خطها و نقطه‌ها نیز صادق خواهد بود. به‌عبارت دیگر هر نقشی را می‌توان گفت که در سنگ وجود دارد. ــم.

۳. ترجمهٔ راس: «حتی شبیه جوهر نیستند». ــم.

هم در مورد کون و فساد روی می‌نماید. زیرا وقتی که جوهری که پیشتر نبود اکنون هست، یا جوهری که پیشتر وجود داشت دیگر نیست، چنین می‌اندیشیم که این تغییر با جریان کون و فساد همراه است. ولی نقطه‌ها و خطها و سطحها، با اینکه گاه هستند و گاه نیستند ممکن نیست در جریان کون و فساد قرار گیرند[۱]. زیرا وقتی که اجسام به‌هم متصل می‌گردند یا تقسیم می‌شوند، در لحظهٔ وقوع اتصال، بی‌فاصله، نهایات آنها یکی می‌شود، و ۰۲ b
هنگامی که تقسیم می‌شوند، نهایاتشان دوتا می‌گردد، به‌طوری که وقتی که دو جسم بهم پیوسته‌اند، یکی از دو نهایت، دیگر وجود ندارد و نابود شده است، و هنگامی که جسمی تقسیم شده‌است دو نهایت وجود دارند که پیشتر وجود نداشتند (در این حال نمی‌توان گفت که یک نقطه به‌دو تقسیم شده است زیرا نقطه قسمت‌پذیر نیست.) پس اگر اینجا نهایات به‌وجود می‌آیند و از میان می‌روند، از چه چیز به‌وجود می‌آیند؟ همین سخن دربارهٔ «آن» نیز صادق است زیرا «آن» نیز ممکن نیست در جریان کون و فساد قرار گیرد[۲] و با اینهمه چنین می‌نماید که هر «آن»، «آن» دیگری است. و همین خود دلیل است بر اینکه «آن» جوهر نیست. بی‌گمان همین حکم دربارهٔ نقطه‌ها و خطها و سطحها نیز صادق است زیرا همهٔ اینها یا نهایتند یا تقسیمات.

---

۱. در مورد جوهر، کون، تغیر از لاوجود به‌موجود است و فساد تغییر از موجود به‌لاوجود. اگر سطح و خط و نقطه جوهر تلقی شوند این نتیجه حاصل می‌شود که ممکن است جوهر، بی‌آنکه کونی وقوع یابد، از لاوجود به‌موجود تغییر یابد و بی‌آنکه فسادی واقع شود از موجود به‌لاوجود تغییر یابد. و این ممتنع است. به‌عبارت دیگر سطح و خط و نقطه که «گاه هستند و گاه نیستند» بر حسب اینکه تماسی وجود داشته باشد یا نه، پدید می‌آیند ولی متکون نمی‌شوند و نابود می‌گردند ولی فاسد نمی‌شوند و بنابراین جوهر نیستند و از این‌رو پیدایی و نابودیشان تابع قوانینی هستند غیر از قوانینی که دربارهٔ جوهر جاری است زیرا این موضوعات ریاضی بر خلاف جوهر دفعتاً پیدا یا ناپیدا می‌شوند و از این حیث مانند اعراضند که به‌وجود می‌آیند و از میان می‌روند بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. (تریکو)

۲. رک. «سماع طبیعی» ارسطو، کتاب چهارم، فصل ۱۰. ــ م.

فصل ششم

مسائل سیزدهم و دوازدهم

به‌طور کلی می‌توان پرسید چه ضرورتی هست بر اینکه علاوه بر اشیاء محسوس و اشیاء میانگین[1]، به‌دنبال شیئی از جنس دیگر بگردیم، مثلاً مانند ایده‌ها که ما[2] موجودشان فرض می‌کنیم[3]؟

موضوعات ریاضی با اشیاء محسوس جهان ما ـ هرچند از بعضی جهات[4] فرق دارند ـ از این جهت که در هر دو مورد افراد بسیاری از نوعی واحد یافت می‌شود فرقی ندارند؛ و به‌همین علت اصول و مبادی اولیهٔ آنها ممکن نیست از حیث عدد متناهی باشند (همچنانکه عناصر سخن هم از حیث عدد متناهی نیستند بلکه فقط از حیث نوع متناهیند، مگر آنکه به‌عناصر این هجای مفرد معین یا این سخن مفرد معین نظر داشته باشیم که البته عناصر اینها از حیث عدد نیز متناهیند. همین حکم دربارهٔ اشیاء میانگین نیز صادق است زیرا اینجا هم افراد یک نوع از حیث عدد نامتناهیند.) پس اگر علاوه بر اشیاء محسوس و موضوعات ریاضی، چیزی دیگر ـ از آن نوع که معتقدان

---

۱. یعنی موضوعات ریاضی. ـ م.
۲. یعنی ما افلاطونیان. ـ م.
۳. این مسأله در زمرهٔ مسائلی که در فصل اول کتاب سوم (بتا) برشمرده شد، نیامده است ولی در مسائل چهارم و نهم مستتر است. (تریکو)
۴. از جهت سرمدی بودن و نامتحرک بودن. (تریکو)

به‌وجود ایده‌ها در نظر دارند ـ وجود نداشته باشد، اصلاً نه جوهری وجود خواهد داشت که عدداً واحد باشد (بلکه فقط جواهری وجود خواهند داشت که از حیث نوع واحدند) و نه مبادی اشیاء موجود از حیث عدد متناهی و معین خواهند بود، بلکه این مبادی فقط از حیث نوع، معین خواهند بود. اگر این استدلال صحیح است پس باید وجود ایده‌ها را بپذیریم. طرفداران نظریهٔ ایده‌ها به‌صراحت چنین استدلال نمی‌کنند ولی مطلبی که در واقع می‌خواهند بگویند و نتیجه‌ای که می‌خواهند بگیرند همین است. اینان ناچارند بگویند که ایده‌ها وجود دارند و هر ایده جوهر است و هیچ ایده‌ای عرض نیست.

اما اگر فرض کنیم که ایده‌ها وجود دارند و هر مبدایی عدداً واحد است نه نوعاً، از این فرض نتایج نامعقولی حاصل شود که پیشتر برشمرده‌ایم[1].

(مسألهٔ ۱۳) مسأله دیگری که با مسأله پیشین ارتباط نزدیک دارد این است که آیا عناصر، وجود بالقوه دارند یا وجودشان به‌وجهی دیگر است[2]؟ اگر به‌وجهی دیگر وجود دارند پس لازم می‌آید که مقدم بر مبادی اولیه چیزی دیگر وجود داشته باشد زیرا قوه مقدم بر علت فعلیت است و ضروری نیست

1003 a که هر چیز بالقوه به‌صورت بالفعل درآید. اما اگر عناصر فقط بالقوه وجود دارند، پس ممکن است که هیچ چیز وجود نداشته باشد. زیرا «بالقوه» چیزی است که هنوز موجود نیست. آنچه "موجود می‌شود" چیزی است که موجود نیست؛ ولی آنچه استعداد و قوهٔ موجود شدن را ندارد، موجود نمی‌شود.

(مسألهٔ ۱۲) علاوه بر همهٔ این مشکلات، این مسأله هم باید بررسی شود که آیا مبادی اولیه کلی هستند یا همانند اشیایی می‌باشند که ما جزئی و مفرد می‌نامیم؟ اگر کلی باشند جوهر نخواهند بود زیرا چیزی عام و مشترک، هیچ‌وقت «این چیز» نیست بلکه «چنین» است، در حالی که جوهر همیشه

---

۱. رک. 999b و 1000a ـ م.　　۲. یعنی بالفعل ـ م.

«این چیز» است. اگر مجاز باشیم بگوییم که یک محمول کلی «این چیز» است، یعنی موجودی مفرد است، لازم می‌آید که سقراط چندین موجود جاندار باشد: یعنی خود او، و «انسان»، و «حیوان». زیرا بنا بر این فرض هر یک از اینها به یک «این چیز» دلالت دارد یعنی به یک موجود مفرد. پس اگر فرض کنیم که مبادی کلی هستند این نتیجهٔ محال حاصل می‌شود. اما اگر مبادی کلی نیستند بلکه جزئی و مفردند، پس شناختنی نخواهند بود زیرا موضوع علم همیشه کلی است و بنابراین اگر علمی دربارهٔ مبادی وجود داشته باشد پس باید مقدم بر مبادی، مبادی دیگری موجود باشند که به‌عنوان کلی بر آنها حمل شوند.

کتاب چهارم

(گاما)

فصل اول

فلسفهٔ اولی شناختِ موجود است از آن جهت که موجود است

علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است[1]، و اعراضی را که به‌ذات موجود تعلق دارند (= اعراض ذاتی موجود را) بررسی می‌کند. این علم همانند هیچ‌یک از علومی که علوم خاص نامیده می‌شوند نیست. زیرا هیچ‌یک از این علوم دیگر موجود را کلیتاً به‌عنوان موجود بررسی نمی‌کند بلکه هر یک از آنها ــ مثلاً علم ریاضی ــ جزئی از موجود را جدا می‌کند و دربارهٔ اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد.

چون آنچه ما می‌جوییم مبادی اولیه و علل برترین است، پس آشکار است که اینها باید متعلق به‌طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اگر کسانی که عناصر اشیاء موجود را می‌جستند[2] مرادشان جستن همین مبادی بود، پس آن عناصر هم بضرورت می‌بایست عناصر «موجود» به‌معنی عرضی (= موجود بالعرض)، نباشند بلکه عناصر موجود از آن حیث که موجود است، باشند. بنابراین وظیفهٔ ما این است که علل اولیهٔ موجود را، از آن جهت که موجود است، بیابیم.

---

۱. یا به‌قول قدما «موجود بماهو موجود». ــم.
۲. مقصود، فلاسفهٔ طبیعی است. ــم.

فصل دوم

فلسفهٔ اولی شناختِ جوهر و واحد و کثیر و همچنین علم اضدادی است که به‌واحد و کثیر برمی‌گردند

«موجود» در معانی مختلف به‌کار برده می‌شود[1] ولی همهٔ چیزهایی که به‌معنایی از این معانی موجود نامیده می‌شوند[2] همیشه با یک نقطهٔ محوری، و یک طبیعت معین نسبت دارند، و فقط به‌علت اشتراک در اسم چنین نامیده نمی‌شوند. همچنانکه هر چه سالم خوانده می‌شود به‌علت نسبتش با سلامت چنین خوانده می‌شود (یا برای اینکه سلامت را حفظ می‌کند، یا از این جهت که سلامت را پدید می‌آورد، یا از این رو که نشانهٔ سلامت است یا استعداد
1003 b قبول سلامت را دارد) و همچنان‌که هر چه طبّی نامیده می‌شود با صناعت طب نسبت دارد (یا برای اینکه دارای صناعت طب است یا بالطبع موافق این صناعت است یا اثر این صناعت است) و همان‌گونه که این قاعده را در مورد به‌کار رفتن کلمات دیگر نیز مشاهده می‌کنیم، «موجود» نیز در معانی مختلف به‌کار می‌رود ولی همهٔ این معانی با مبدایی واحد نسبت دارند. بعضی اشیاء موجود نامیده می‌شوند برای اینکه جوهرند، بعضی برای اینکه انفعالات

---

۱. یعنی «موجود» برحسب مقوله‌های مختلف معانی مختلف دارد. (تریکو)

۲. این جمله‌ها را از روی ترجمه بونیتس و تریکو ترجمه کردیم. ترجمهٔ راس مغلق‌تر است. ـ م.

جوهرند[۱]، بعضی برای اینکه جریانی به‌سوی جوهرند[۲] یا، به‌عکس، فساد یا عدم جوهرند[۳]، یا کیفیت جوهر یا علت فاعلی یا علت کون برای جوهرند[۴] یا مضاف به‌جوهر، یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا سلب و نفی خود جوهرند (و به‌همین جهت است که ما دربارهٔ لاوجود هم می‌گوییم لاوجود لاوجود «است».)

همان‌گونه که همهٔ چیزهایی که با سلامت نسبت دارند موضوع علمی واحدند، در همهٔ موارد دیگر نیز این قاعده جاری است. زیرا نه‌تنها همهٔ چیزهایی که مفهومی مشترک دارند، بلکه چیزهایی هم که با طبیعتی مشترک نسبت دارند موضوع یک علمند زیرا اینها نیز به‌یک معنی دارای مفهومی مشترک می‌باشند. بنابراین روشن است که تحقیق در همهٔ چیزهای موجود نیز از آن جهت که موجودند، وظیفهٔ علمی واحد است.

ولی همیشه علم در درجهٔ اول به‌چیزی می‌پردازد که مقدم است[۵] و چیزهای دیگر وابسته به‌آنند و نام خود را از آن دارند. اگر این چیز مقدم جوهر است پس فیلسوف باید دربارهٔ مبادی و علل جوهر تحقیق کند.

همچنان‌که برای هر جنسی از اشیا یک ادراک حسی وجود دارد، بررسی آن جنس هم وظیفهٔ یک علم است. مثلاً علم زبان که علمی واحد است همهٔ صداهای حاوی سخن را بررسی می‌کند. از این‌رو، تحقیق در همهٔ انواع موجود به‌عنوان موجود، وظیفهٔ یک علم است که جنساً واحد است، و تحقیق در انواع مختلف موجود وظیفهٔ انواع مختلف این علم است.

واحد و موجود عین همند و یک چیزند، بدین معنی که بیان یکی متضمن

---

۱. مانند گرم و سرد و خشک و مرطوب. ـ م.

۲. مانند کون و نمو. ـ م.

۳. مانند کوری. (تریکو)

۴. مانند منی برای انسان. (تریکو)

۵. مانند سلامت برای علم پزشکی و جوهر برای فلسفه. (تریکو)

بیان دیگری است، درست مانند مبدأ و علت، ولی نه بدین معنی که مفهوم[1] هر دو یکی است (هرچند فرق نمی‌کند اگر قبول کنیم که مفهوم هر دو یکی است و حتی قبول این امر برای بررسی ما مفیدتر است). زیرا «یک انسان» و «انسان» همان است. و همچنین است «انسان موجود» و «انسان». و حتی اگر هر دو کلمه را یکجا به کار ببریم و بگوییم «یک انسان موجود» فرقی در معنی روی نمی‌دهد. پس روشن است که آن دو[2]، چه در کون و چه در فساد، از یکدیگر جدا نمی‌شوند و در «یک انسان موجود» چیزی اضافه بر «انسان موجود» وجود ندارد زیرا «یک» غیر از «موجود» نیست. بعلاوه، جوهر هر موجود، واحد است آن هم نه واحد بالعرض، و جوهر هر موجود، موجود بالذات است. پس به‌عدد انواع موجود، انواع واحد وجود دارد و تحقیق در ماهیت این انواع[3] وظیفهٔ علمی واحد است که جنساً واحد می‌باشد. مرادم، مثلاً تحقیق در همان و شبیه و سایر انواع «واحد» از این قبیل، و همچنین
۱۰۰۴a تحقیق در اضداد اینهاست[4]، و تقریباً همهٔ تضادها به‌این تقابل اصلی[5] برمی‌گردند. در این‌باره باید به‌آنچه در فصل «انتخاب اضداد»[6] گفته‌ایم کفایت کنیم.

عدد بخشهای فلسفه دقیقاً مطابق است با عدد اقسام جوهر؛ از این‌رو یکی

---

۱. چنین است بونیتس و تریکو. راس «تعریف». ــم.
۲. وجود انسان و وحدت انسان. (تریکو)
۳. یعنی انواع واحد و موجود. اسکندر آفرودیسی به‌حق می‌گوید که سخن ارسطو در اینجا دقیق نیست زیرا واحد و موجود چنین نیستند تا دارای انواع باشند. (تریکو)
۴. همان و شبیه انواع واحدند: همان بر حسب جوهر واحد است و شبیه بر حسب کیفیت واحد است؛ و چون علم اضداد علمی واحد است از این‌رو بررسی چیزهایی هم که با موجود و واحد تقابل دارند (مانند غیر و ناشبیه و نابرابر) باید موضوع همان علمی باشند که موجود و واحد موضوع آن است. (تریکو)
۵. یعنی تقابل موجود و لاوجود و تقابل واحد و کثیر؛ و تضادهای دیگر به‌اینها برمی‌گردند (شبیه و برابر تحت واحد قرار دارند و ناشبیه و نابرابر تحت کثیر). (تریکو)
۶. ظاهراً اشاره به‌نوشته‌ای است که از میان رفته است. (راس)

از بخشهای فلسفه باید فلسفهٔ نخستین باشد و یکی مؤخر بر آن، یعنی فلسفهٔ دوم. چون واحد[1] و موجود از آغاز دارای اجناس‌اند، پس فلسفه هم باید با این اجناس منطبق باشد. اصطلاح فیلسوف مانند اصطلاح ریاضیدان به‌کار می‌رود زیرا ریاضیات هم دارای بخشهای متعدد است که یکی علم ریاضی نخستین است و دیگری علم ریاضی دوم و بخشهای دیگر پشت سر هم قرار دارند[2].

چون بررسی متقابلها وظیفهٔ یک علم است، و چون کثیر با واحد تقابل دارد، و چون از سوی دیگر، هم بررسی سلب و هم بررسی عدم وظیفهٔ علمی واحد است زیرا در هر دو مورد در واقع شیئی واحد بررسی می‌شود که سلب یا عدم، سلب یا عدم آن است. (زیرا یا تنها می‌گوییم که آن شیء حاضر نیست و یا می‌گوییم که آن شیء در جنس معینی حاضر نیست، و در شق اخیر فرقی هم بر سلب اضافه می‌شود زیرا سلب فقط به‌معنی غیبت شیء مورد نظر است در حالی که در عدم نظر به‌موضوعی هم هست که عدم به‌آن حمل می‌شود[3])، باری چون کثیر با واحد تقابل دارد، بنابراین شناسایی مفهومهایی هم که برشمردیم، یعنی شناسایی غیر و ناشبیه و نابرابر و هر چه از اینها یا از کثیر و واحد مشتق می‌شود، وظیفهٔ همان علم فوق‌الذکر است. یکی از این مفهومها تضاد است زیرا تضاد نوعی فرق است و فرق نوعی از غیریت است. چون «واحد» در معانی متعدد به‌کار می‌رود، از این رو این مفهومها نیز در معانی متعدد به‌کار می‌روند و با اینهمه شناسایی همهٔ آنها وظیفهٔ علمی واحد است.

---

۱. کلمهٔ «واحد» در ترجمهٔ راس نیست. ــ م.

۲. یعنی همان‌گونه که یک علم ریاضی نخستین (حساب) وجود دارد و یک علم ریاضی دوم (هندسه) و یک علم ریاضی سوم (ستاره‌شناسی) و غیره و با اینهمه صاحبان همهٔ این علوم عالم ریاضی نامیده می‌شوند فلسفه نیز اقسام مختلف دارد (مانند فلسفهٔ اولی و فلسفهٔ طبیعی و غیره) و اصحاب همهٔ اینها به‌نام فیلسوف خوانده می‌شوند، و به‌عبارت دیگر، عنوان فیلسوف در مورد اینان همان‌گونه به‌کار می‌رود که عنوان ریاضیدان در مورد آنان. ــ م.

۳. سلب فقط سلب یک صفت است ولی در عدم گفته می‌شود که عضوی از جنسی معین صفتی را که خاص آن جنس است فاقد می‌باشد. (راس)

زیرا یک موضوع به‌این علت که معانی مختلف دارد به‌علوم مختلف تعلق نمی‌گیرد بلکه در صورتی به‌علوم مختلف تعلق می‌گیرد که اولاً دارای معنایی واحد نباشد و در ثانی برگرداندن تعریفش به‌یک معنی مرکزی و محوری ممکن نباشد. چون همهٔ چیزها به‌چیزی که نخستین و مقدم است برمی‌گردند، چنانکه مثلاً همهٔ اشیایی که واحد خوانده می‌شوند به‌واحدِ مقدم برمی‌گردند، پس باید این قاعده را در مورد همان و غیر، و به‌طور کلی در مورد اضداد نیز، صادق بدانیم؛ و بنابراین پس از معلوم ساختن اینکه هر یک از آنها در چند معنی به‌کار می‌رود باید به‌آن چیزی برگردیم که در مورد هر یک از محمولات مورد نظر مقدم است و معین کنیم که آنها با آن مقدم چه نسبتی دارند. زیرا بعضی از آنها از آن جهت نام خود را از آن مفهوم مقدم می‌گیرند که آن‌را در خود دارند، بعضی دیگر از آن جهت که آن‌را تولید می‌کنند و بعضی دیگر به‌علل مختلف.

پس روشن است که هم بررسی این مفهومها و هم تحقیق دربارهٔ جوهر وظیفهٔ علمی واحد است (و این یکی از نکاتی بود که در کتاب مربوط
1004 b به‌مسائل[1] به‌آن اشاره کردیم) و فیلسوف باید قادر باشد به‌اینکه دربارهٔ همهٔ اشیا[2] تحقیق کند. زیرا اگر بررسی این مطلب، که آیا «سقراط» و «سقراط نشسته» همان یک چیز است، یا اینکه آیا هر چیز فقط یک ضد دارد، و اینکه ضد چیست، یا اینکه اصطلاح ضد در چند معنی به‌کار می‌رود[3]، و موضوعاتی از این قبیل وظیفهٔ فیلسوف نباشد پس وظیفهٔ کیست؟ چون همهٔ این مفهومها خصوصیات ذاتی واحد به‌عنوان واحد، و موجود به‌عنوان موجود نه به‌عنوان

---

۱. رک. کتاب سوم (بتا) 995b و 997a. ــ م.
۲. مقصود، همه اشیا به‌وجه کلی است. (تریکو)
۳. یعنی آیا تضاد تنها در کیفیت وجود دارد یا در جوهر و سایر مقولات هم. (تریکو)

اعداد یا خطوط یا آتش[۱] می‌باشند، پس روشن است که هم شناخت ذات این مفهومها و هم شناخت خصوصیات اینها وظیفهٔ همین علم است، و کسانی که این خصوصیات را بررسی می‌کنند خطایشان این نیست که به‌تحقیق در اموری می‌پردازند که موضوع فلسفه نیست، بلکه این است که فراموش می‌کنند که جوهر ــ که درباره‌اش تصور درستی ندارند ــ مقدم بر همهٔ این چیزهاست. همان‌گونه که عدد به‌عنوان عدد صفات و خصوصیات خاص خود را دارد، مانند فردیت و زوجیت و قابل سنجش بودن و برابری و زیادت و نقصان ــ و این خصوصیات، هم به‌خود اعداد تعلق دارند و هم به‌اعداد در ارتباطشان با اعداد دیگر ــ و همچنانکه جسم و متحرک و غیرمتحرک و بی‌وزن و باوزن دارای خصوصیات و عوارض دیگری هستند، «موجود به‌عنوان موجود» نیز دارای خصوصیات و عوارض خاص خود می‌باشد و فیلسوف باید دربارهٔ این خصوصیات به‌جست‌وجوی حقیقت بپردازد. یکی از دلایل درستی این سخن این است که اصحاب دیالکتیک و سوفسطائیان، که نقاب فلسفه به‌چهرهٔ خود می‌زنند (زیرا سوفیستی فقط به‌ظاهر شبیه فلسفه می‌نماید و دیالکتیک نیز چنین است) دربارهٔ همه چیز بحث می‌کنند و آنچه همه چیز در آن مشترک است، «موجود» است؛ و بی‌گمان آنان از این جهت دربارهٔ این موضوعات به‌بحث می‌پردازند که همهٔ اینها موضوع فلسفه است[۲]. سوفیستی و دیالکتیک با همان موضوعاتی سروکار دارند که فلسفه دربارهٔ

---

۱. مقصود از «این مفهومها» همان و غیر و شبیه و ناشبیه و مانند اینهاست. اگر این مفهومها به‌عنوان خصوصیات اعداد و خطوط و آتش در نظر گرفته شوند شناخت آنها متعلق به‌علوم حساب و هندسه و علم طبیعی خواهد بود. ولی در حقیقت این خصوصیات به‌همهٔ موجودات تعلق دارند و از این‌رو بررسی این خصوصیات ذاتی، موضوع فلسفهٔ اولی است یعنی علمی که موجود را از آن جهت که موجود است مورد بررسی قرار دهد. (تریکو)

۲. در ترجمهٔ چند جملهٔ اخیر از ترجمهٔ بونیتس و تریکو پیروی کردیم. ترجمهٔ راس اندکی با این ترجمه‌ها فرق دارد. ــ م.

آنها تحقیق می‌کند ولی فرق فلسفه با دیالکتیک از حیث توانایی آنهاست و فرق فلسفه با سوفیستی از حیث هدف زندگی فلسفی است. زیرا دیالکتیک به‌آزمودن معرفت قناعت می‌ورزد در حالی که فلسفه معرفت را به‌وجود می‌آورد[1]؛ و اما سوفیستی فقط نمود فلسفه است و حقیقتی در آن نیست[2].

بعلاوه، از دو ستون اضداد[3] یکی عدم دیگری است و همهٔ اضداد به‌موجود و لاوجود و واحد و کثیر برمی‌گردند مثلاً سکون به‌واحد برمی‌گردد و حرکت به‌کثیر. تقریباً همهٔ فیلسوفان در این مطلب اتفاق نظر دارند که موجود و جوهر از اضداد ترکیب یافته‌اند، و لااقل همهٔ متفکران اضداد را مبادی اولیهٔ آنها می‌دانند: بعضی فرد و زوج[4] را، بعضی گرم و سرد را[5]، بعضی محدود و نامحدود را[6] و بعضی دیگر مهر و ستیز را[7]. بی‌گمان همهٔ چیزهای
1005 a دیگر را نیز می‌توان به‌واحد و کثیر برگرداند و این نکته را باید ثابت‌شده تلقی کنیم[8]. و مبادیی هم که متفکران دیگر پیشنهاد می‌کنند بی‌استثنا تحت این دو جنس قرار دارند. با توجه به‌این ملاحظات نیز روشن است که بررسی موجود به‌عنوان موجود وظیفهٔ علمی واحد است زیرا همه چیز یا اضدادند یا ترکیب یافته از اضداد، و مبادی اولیهٔ اضداد واحد و کثیرند، و بررسی اینها وظیفهٔ علمی واحد است اعم از اینکه معنایی واحد داشته باشند یا نه، و محتملاً حقیقت این است که معنایی واحد ندارند؛ و اگر هم واحد دارای

---

۱. مقصود این است که دیالکتیک هیچ‌گاه استدلالی برای اثبات حقیقت یک امر نمی‌کند بلکه فقط عقایدی را که دیگران اظهار می‌کنند می‌آزماید تا درستی و نادرستی آنها را معلوم کند در حالی که فلسفه می‌کوشد تا از طریق برهان و استدلال به‌معرفت دست یابد. ــم.

۲. هدف سوفسطایی پیشرفت و موفقیت در زندگی است و از این رو آنچه او می‌خواهد علم نیست بلکه این است که عالم نمودار شود و از این رو به‌دنبال دلایل حقیقی نمی‌رود بلکه به‌احتمالات متوسل می‌شود. ــم.

۳. رک. 986 a. ــم.

۴. اشاره به‌فیثاغوریان است. ــم.

۵. مقصود پارمنیدس است. ــم.

۶. اشاره به‌افلاطونیان است. ــم.

۷. اشاره به‌امپدوکلس است. ــم.

۸. رک. 1004 a. ــم.

معانی متعدد است، همهٔ معانی با واحد به‌معنی مقدم نسبت دارند (و همین سخن دربارهٔ اضداد نیز صادق است[۱]) حتی اگر موجود یا واحد، کلی نباشند و در همهٔ افراد یک و همان نباشند، و یا جدایی‌پذیر[۲] از اشیاء مفرد نباشند، (و احتمالاً هم چنین نیستند. بلکه وحدت در بعضی موارد وحدت نسبت مشترک است و در بعضی موارد وحدت ترتیب[۳]). بنابراین وظیفه عالم علم هندسه بررسی این امر نیست که تضاد چیست و کمال چیست و واحد و موجود و همان و غیر چیست، بلکه او باید همهٔ این مفهومها را به‌عنوان مفروض بپذیرد و مبدأ استدلال خود قرار دهد.

پس تردید نمی‌ماند در اینکه بررسی موجود به‌عنوان موجود، و همهٔ اعراضی که به‌موجود به‌عنوان موجود تعلق دارند وظیفهٔ علمی واحد است و همین علم نه‌تنها جواهر بلکه اعراض جواهر را ــ هم اعراضی را که پیشتر نام بردیم و هم مفهومهای مقدم و مؤخر و جنس و نوع و کل و جزء و سایر مفهومهای از این قبیل را ــ نیز بررسی می‌کند.

---

۱. و همهٔ اضداد مشتق به‌واحد و کثیر برمی‌گردند. (تریکو)

۲. به‌عنوان جنسی که به‌همهٔ موجودات قابل اطلاق باشد. (تریکو)

۳. وحدت نسبت مشترک مانند وحدت سالم و طبی و موجود (که در آغاز این فصل مورد بحث قرار گرفت) و وحدت ترتیب آنجاست که معانی مختلف یک چیز سلسله‌ای تشکیل می‌دهند که در آن هر معنی بر حسب طبیعتش مقدم بر معنی بعدی است و شناخت معنی مقدم متضمن شناخت معانی مؤخر است. (تریکو)

فصل سوم

اولیات واصل (امتناع) تناقض

اکنون باید ببینیم آیا بررسی حقایقی که در علوم ریاضی اولیّات[1] نامیده می‌شوند، همچنین بررسی جوهر، وظیفهٔ یک علم است، یا وظیفهٔ علوم مختلف؟ بی‌گمان بررسی آنها وظیفهٔ علمی واحد است، یعنی علم فیلسوفان. زیرا این حقایق در مورد کلیهٔ موجودات معتبرند نه در مورد جنس خاصی جدا از اجناس دیگر. همه کس از اولیّات سود می‌جویند زیرا اولیّات، متعلق به‌موجود به‌عنوان موجودند، و هر جنسی موجود است. ولی هر کسی از آنها تا آن حد که برای موضوع تحقیقش لازم است، یعنی در حدود جنسی که دربارهٔ آن استدلال می‌کند، سود می‌جوید[2]. چون این حقایق در مورد همهٔ موجودات از آن جهت که موجودند اعتبار دارند (زیرا «موجود» نسبت به‌همهٔ موجودات عام است) از این‌رو بررسی آنها وظیفهٔ کسی است که موجود را به‌عنوان موجود مورد تحقیق قرار می‌دهد. به‌همین جهت هیچ‌یک از کسانی که دربارهٔ موضوعی خاص تحقیق می‌کنند نمی‌کوشد تا دربارهٔ حقیقت یا غیرحقیقت بودن اولیّات سخن بگوید: نه علمای هندسه و نه علمای حساب. تنها چندتنی از فلاسفهٔ طبیعی به‌این پژوهش دست زده‌اند و جای تعجب

---

1. axiom. ـ م.

2. مثلاً عالم حساب از اولیّات تنها برای تحقیق در مورد اعداد سود می‌جوید و عالم هندسه تنها برای تحقیق دربارهٔ مقادیر. ـ م.

نیست زیرا اینان بر این عقیده بوده‌اند که خود یگانه گروهی هستند که دربارهٔ کل طبیعت و موجود تحقیق می‌کنند[1]. اما چون قسمی متفکر وجود دارد که حتی برتر از فیلسوف طبیعی است (زیرا طبیعت فقط جنس خاصی از موجود است) بحث دربارهٔ این حقایق نیز در صلاحیت اوست زیرا تحقیق و بررسی او تحقیقی کلی است و با جوهر مقدم سروکار دارد. البته فلسفهٔ طبیعی هم قسمی فلسفه است ولی فلسفهٔ نخستین نیست. اما کوشش کسانی که دربارهٔ 1005 b
شرایطی بحث می‌کنند که در تحت آن شرایط می‌توان قبول کرد که حکمی موافق حقیقت است، حاکی از نقص تمرین آنان در منطق است. این‌گونه مطالب را هر کسی باید پیش از شروع به‌هر تحقیق خاصی بشناسد نه اینکه در اثنای استماع درس دربارهٔ آن تحقیق، جویای آنها باشد[2].

پس تردید نیست در اینکه تحقیق در مبادی برهان نیز در صلاحیت فیلسوف است، یعنی کسی که طبیعت همهٔ جواهر را بررسی می‌کند. ولی کسی که دربارهٔ هر جنسی بهترین شناسایی را بدست آورده است باید بتواند قاطعترین و قابل اعتمادترین مبادی موضوع تحقیق خود را معلوم کند. بنابراین کسی که موضوع تحقیقش موجود به‌عنوان موجود است باید بتواند یقینی‌ترین مبادی همهٔ موجودات را بیان کند و این کس همان فیلسوف است، و یقینی‌ترین مبادی همه چیز[3]، مبدایی است که دربارهٔ آن خطا و اشتباه ممکن نیست، زیرا چنین مبدایی اولاً باید شناخته‌شده‌تر از همهٔ مبادی دیگر باشد (زیرا همهٔ مردمان دربارهٔ چیزی ممکن است اشتباه کنند که آن‌را نمی‌شناسند[4]) در ثانی

---

۱. یعنی چون اینان نمی‌دانستند که جواهر غیرجسمانی و نامتحرک وجود دارند گمان می‌بردند که هرچه هست جسم مادی است، و چون موضوع علمشان اجسام مادی بود فقط به‌اولیاتی می‌پرداختند که فقط در مورد اجسام به کار می‌آیند. (تریکو)

۲. مفسران دربارهٔ اینکه ارسطو به کدام کسان اشاره می‌کند اختلاف نظر دارند و «راس» معتقد است که شاید اشارهٔ ارسطو به‌آنتیستنس باشد و مقصودش این است که این بحث مربوط به‌منطق است و هر کسی پیش از شروع به‌این‌گونه مطالب باید منطق را آموخته باشد و کسی که منطق را آموخته است می‌داند که در مورد هر مطلبی نباید انتظار دلیل داشت زیرا مبادی نیازی به‌دلیل ندارند. ـم.

۳. یعنی همهٔ موجودات. زیرا موضوع فلسفهٔ اولی کل موجودات است. (تریکو)

۴. مثلاً اینکه آیا نفس مرگ‌پذیر است یا نه. (تریکو)

باید نامشروط[۱] باشد زیرا مبدایی که هر که بخواهد چیزی را بشناسد باید قبلاً آن‌را شناخته باشد، معلق از مبدایی دیگر نمی‌تواند بود. و چیزی را که شناختنش برای شناختن هر چیزی ضروری است، هر کسی باید پیش از هر بررسی خاصی دارا باشد. در اینکه چنین مبدایی باید استوارترین و یقینی‌ترین مبادی باشد تردید نیست، و اکنون می‌گوییم که این مبدأ کدام است:

> ممکن نیست که محمولی واحد در آن واحد به‌موضوعی واحد از جهت واحد متعلق باشد و متعلق نباشد.

البته همهٔ قیدهایی را هم که برای رفع اشکالهای منطقی لازم باشد می‌توان به‌آن افزود. این مبدأ استوارترین همهٔ مبادی است زیرا پاسخگوی تعریفی است که پیشتر بیان کردیم. براستی هم ممکن نیست که کسی ــ چنانکه دربارهٔ هراکلیتوس روایت می‌کنند ــ باور کند که چیزی واحد هم هست و هم نیست. زیرا ضروری نیست که کسی به‌سخنی که می‌گوید براستی معتقد باشد[۲]. اما اگر ممکن نیست که دو محمول متضاد در آن واحد در موضوعی واحد باشند (البته همان قیدها را در این مورد هم باید در نظر داشت)، و اگر عقیده‌ای نقیض عقیدهٔ دیگر، ضد آن عقیده است، پس ممکن نیست که شخصی واحد در آن واحد معتقد باشد که چیزی هم هست و هم نیست. چه، اگر او در این امر دچار اشتباه باشد، این بدین معنی خواهد بود که او در آن واحد دارای دو عقیدهٔ متضاد است. به‌همین جهت همهٔ کسانی که استدلالی برهانی می‌کنند استدلال خود را به‌این مبدأ به‌عنوان حقیقت نخستین برمی‌گردانند زیرا این مبدأ بالطبع اصل و مبدأ همهٔ اولیّات است.

۱. یعنی مبتنی بر فرض نباشد و به‌عبارت دیگر مشتق از مبدایی دیگر نباشد بلکه از طریق خودش معلوم باشد. مثلاً اصل امتناع تناقض چون مقدم بر هر شناختن است، نامشروط است. (تریکو)

۲. غرض ارسطو از این سخن این نیست که هراکلیتوس را به‌دروغگویی متهم کند بلکه می‌خواهد بگوید که او مقصود خود را بروشنی بیان نکرده، و یا معنی دقیق کلماتی را که به‌کار برده است نمی‌فهمیده است. (راس)

فصل چهارم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ اصل (امتناع) تناقض

ولی چنانکه گفتیم فیلسوفانی[1] هستند که هم خود می‌گویند که ممکن است چیزی واحد، هم باشد و هم نباشد، و هم ادعا می‌کنند که ممکن است کسی دارای چنین عقیده‌ای باشد. حتی از میان کسانی هم که دربارهٔ طبیعت چیز می‌نویسند عده‌ای چنین می‌گویند. ولی ما، هم‌اکنون پذیرفتیم که چیزی واحد ممکن نیست در آن واحد هم باشد و هم نباشد و از این طریق ثابت کردیم که این مبدأ استوارترین و تردیدناپذیرترین مبادی است. ۱۰۰۶ a

بعضی فیلسوفان[2] از ما می‌خواهند که حتی این مبدأ را هم به‌وسیلهٔ برهان ثابت کنیم ولی این خواهش آنان ناشی از فقدان تربیت علمی است[3] زیرا اگر کسی نداند که برهان در کدام مورد لازم است و در کدام مورد لازم نیست این جهل او علتی جز فقدان تمرین و تربیت علمی نمی‌تواند داشت. ممکن نیست که مطلقاً برای همه چیز برهانی وجود داشته باشد وگرنه استدلال و اثبات تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و هرگونه استدلال و اثباتی ناممکن می‌شود. اما اگر اموری وجود دارند که برای آنها نباید برهانی جست آن کسان نمی‌توانند مبدایی بیابند که بیش از مبدایی که ما بیان کردیم بی‌نیاز از اثبات باشد[4].

---

۱. گویا اشاره به‌اصحاب مکتب فلسفی مگارایی است. (تریکو)

۲. این سخن اشاره به‌آنتیستنس است. رک. آغاز ۱۰۰۵b. (تریکو)

۳. یعنی بی‌خبری از منطق. (تریکو)

۴. ارسطو معتقد است که ما شناخت اولیات یا علوم متعارفه را از طریق استقرا بدست می‌آوریم (آنالیتیک دوم، کتاب دوم، فصل ۱۹). ـم.

لااقل اگر خصم حاضر بود سخنی بگوید می‌توانستیم از طریق استدلال به‌منظور نقض ادعای او، ثابت کنیم که آنچه می‌گوید محال است. ولی اگر او هیچ سخنی نگوید پس کوشش برای تشریح عقیدهٔ ما در برابر کسی که دربارهٔ هیچ امری چیزی نمی‌تواند بگوید بی‌معنی خواهد بود. زیرا چنین خصمی فرقی با گیاه ندارد. استدلال به‌منظور نقض ادعا با استدلال مستقیم فرق دارد. زیرا وقتی که کسی استدلال مستقیم می‌کند ممکن است چنین بنماید که مطلبی را که می‌خواهد بیاری استدلال ثابت کند، از پیش مسلم فرض می‌کند. ولی اگر مسؤول ادعا کسی دیگر باشد کاری که ما خواهیم کرد نقض آن ادعاست نه استدلال مستقیم. در این‌گونه موارد گام نخست این نیست که از خصم بخواهیم تا بگوید که چیزی هست یا نیست (چه، در این صورت ممکن است تصور شود که مصادره به‌مطلوب می‌کنیم) بلکه این است که از او بخواهیم چیزی بگوید که هم برای خود او معنایی داشته باشد و هم برای کسان دیگر[1]. چه، اگر او بخواهد چیزی بگوید این امر ضروری است، و اگر چنین نکند نه با خود بحث و استدلال می‌تواند کرد و نه با دیگری. ولی اگر این پیشنهاد را بپذیرد استدلال ممکن می‌شود زیرا مطلبی معین در میان است. اما در این صورت مسبّب استدلال، استدلال‌کننده نیست بلکه کسی است که به‌استدلال گردن می‌دهد و آن را رد می‌کند زیرا او در همان حال که استدلال را رد می‌کند به‌استدلال رضایت می‌دهد، و کسی که به‌این امر تن در می‌دهد با این عمل قبول می‌کند که چیزی هست که درست است بدون اینکه نیاز به‌برهان داشته باشد، و در نتیجه، ممکن نیست که چیزی، هم «چنین» باشد و هم «نه-چنین» باشد.

---

۱. نیاز نداریم از او بخواهیم که حکمی را اعلام کند بلکه کافی است بخواهیم که فقط یک کلمه به‌زبان بیاورد مثلاً بگوید «انسان». وقتی که او این کلمه را به‌زبان می‌آورد لابد معنایی از آن در نظر دارد و چیزی می‌گوید و با این گفتن این نکته را بیان می‌کند که «انسان بودن» چیز معینی است که در عین حال «انسان نبودن» نیست؛ و بنابراین آنچه «انسان» است «نه انسان» نیست؛ و بدین ترتیب حقیقت اصل (امتناع) تناقض را قبول می‌کند (رک. صفحهٔ ۱۶۰ D. Ross, Aristotle, 1985). ـ م.

(۱) اولاً[۱] لااقل این نکته مسلم است که کلمات «بودن» یا «نبودن» معنی
معینی دارند و بنابراین ممکن نیست که چیزی، در آن واحد «چنین و
نه‌ـ چنین» باشد. بعلاوه، «انسان» به‌معنی یک چیز تنهاست و فرض می‌کنیم که
این چیز «حیوان دوپا» است.[۲] مرادم از اینکه می‌گویم انسان به‌معنی یک چیز
تنهاست این است که اگر انسان «فلان شیئی» است، پس اگر موجودی انسان
است، «فلان شیء» برای آن موجود، ماهیت انسان است. (فرقی هم نمی‌کند
اگر کسی بگوید که یک کلمه معانی متعدد دارد، فقط بشرط اینکه عدهٔ آن
معانی محدود باشند. چه، در این صورت می‌توان برای هر تعریف نامی دیگر b ۱۰۰۶
در نظر گرفت. مثلاً ممکن است کسی بگوید کلمهٔ «انسان» تنها یک معنی
ندارد بلکه معانی متعدد دارد که تعریف یکی از آنها «حیوان دوپا» است و
ممکن است تعاریف متعدد دیگری هم وجود داشته باشند بشرط اینکه عدهٔ
آنها محدود باشد. در این صورت برای هر یک از تعریفها نام خاصی
می‌توانیم نهاد. اما اگر کسی ادعا کند که کلمه، معانی نامحدود و بی‌شمار دارد،
در این صورت استدلال ناممکن می‌شود زیرا یک معنی نداشتن به‌معنی هیچ
معنی نداشتن است و اگر کلمات معنی نداشته باشند امکان بحث و گفتگو با
دیگران ــ و حتی با خود ما ــ از میان برمی‌خیزد. چه، اگر ما دربارهٔ «یک» چیز
نیندیشیم دربارهٔ هیچ چیز نمی‌توانیم اندیشید، اما اگر بتوانیم دربارهٔ یک چیز
بیندیشیم به‌این یک چیز که درباره‌اش اندیشیده می‌شود یک نام می‌توان داد.)

پس این مطلب را مسلم می‌داریم که، چنانکه پیشتر گفته‌ایم، هر نام معنایی معین دارد و به‌چیزی واحد دلالت می‌کند. اگر «انسان» تنها به‌معنی محمول

---

۱. ارسطو برای اثبات اصل (امتناع) تناقض هفت دلیل می‌آورد و ما برای سهولت کار خواننده این هفت دلیل را با شماره‌هایی که در سر سطرها میان دو قوس می‌آوریم مشخص می‌سازیم. ــم.

۲. اینجا از ترجمهٔ تریکو پیروی کردیم. ترجمهٔ راس چنین است: اگر «انسان» به‌معنی X است، پس اگر A یک انسان است، «انسان بودن» برای او به‌معنی X بودن است. ــم.

یک موضوع نیست بلکه به‌معنی موضوعی معین است؛ پس ممکن نیست که ماهیت انسان دقیقاً به‌معنی ماهیت «نه-انسان» باشد زیرا «به‌یک موضوع دلالت کردن» و «به‌چیزی دربارهٔ یک موضوع دلالت کردن» یکی نیست، چه، اگر این هر دو یکی باشد پس هنرمند و سفید و انسان همه به‌یک معنی خواهند بود و در نتیجه، همهٔ موجودات موجودی واحد خواهند بود زیرا همه یک معنی خواهند داشت. همچنین ممکن نیست که یک چیز، شیء معینی باشد و در عین حال همان شیئی معین نباشد مگر به‌اعتبار اشتراک در نام، مثلاً اگر چیزی را که ما انسان می‌نامیم دیگران «نه-انسان» بنامند[۱]. ولی مسألهٔ مورد بحث این نیست که آیا نام چیزی واحد ممکن است در آن واحد هم انسان باشد و هم انسان نباشد، بلکه این است که آیا در حقیقت ممکن است که چیزی هم انسان باشد و هم انسان نباشد؟ اگر «انسان» و «نه-انسان» دو معنی مختلف نداشته باشند، «انسان بودن» و «انسان نبودن» غیر از یکدیگر نخواهند بود و در نتیجه انسان بودن، عین انسان نبودن خواهد بود زیرا هر دو یکی خواهند بود؛ و یکی بودن دو چیز بدین معنی است که تصور هر دو یکی است مانند جامه و لباس، اگر تعریف هر دو یکی باشد. و اگر انسان بودن و انسان نبودن یکی باشند پس هر دو به‌معنای یک چیز خواهند بود. ولی ما نشان دادیم که آن دو، به‌معنی دو چیز مختلفند. پس اگر دربارهٔ چیزی بدرستی بتوان گفت «انسان است»، این چیز به‌حکم ضرورت باید «حیوان دوپا» باشد زیرا معنایی که به‌«انسان» دادیم همین بود؛ و اگر این امر ضروری است پس ممکن نیست که همان چیز در آن واحد حیوان دوپا نباشد، زیرا «ضروری بودن» یک امر بدین معنی است که نبودنش ممکن نیست. در نتیجه، ممکن نیست این سخن که چیزی واحد در آن واحد هم انسان است و هم انسان نیست، راست باشد.

---

۱. به‌علت قراردادی بودن نامهای اشیا. (تریکو)

همین حکم دربارهٔ «نه‌ـانسان بودن» نیز صادق است زیرا «انسان بودن» و 1007 a
«نه‌ـانسان بودن» دو معنی مختلف دارند همچنانکه انسان بودن و سفید بودن دارای دو معنی مختلفند. و حتی تقابل دو اصطلاح نخستین از حیث معنی بیشتر است، و از این‌رو به‌طریق اولی به‌دو چیز مختلف دلالت دارند.

اما اگر کسی بگوید سفید و انسان هر دو به‌شیئی واحد دلالت دارند در پاسخش همان را خواهیم گفت که پیشتر گفتیم، یعنی خواهیم گفت که اگر چنین باشد این نتیجه بدست می‌آید که نه‌تنها دو چیز متقابل بلکه همه چیز یکی باشند، و چون چنین امری ناممکن است پس آنچه گفته‌ایم صحیح است، بشرط اینکه خصم به‌پرسش ما پاسخ بدهد. ولی اگر او در برابر پرسشی ساده سخنان متناقضی به‌پاسخ خود بیفزاید، در این صورت پاسخ سؤال را نمی‌دهد. هیچ مانعی نیست بر اینکه شیئی واحد، هم انسان باشد و هم سفید و هم چیزهای بی‌شمار دیگر. با اینهمه وقتی که می‌پرسیم آیا این سخن که «این یک انسان است» راست است یا نه، حریف ما باید جوابی بدهد که دارای یک معنی باشد، و اضافه نکند که «سفید و بزرگ هم هست». زیرا، گذشته از ملاحظات دیگر، عدهٔ اعراض بی‌شمار است و شمردن همهٔ عرضها ممکن نیست؛ پس حریف یا باید همهٔ اعراض را برشمارد یا هیچ‌یک را. بنابراین، ولو چیزی واحد هزار بار هم انسان باشد و هم انسان نباشد، در پاسخ این سؤال که «آیا این انسان است؟» حریف نباید بگوید «در عین حال نه‌ـانسان هم هست» مگر اینکه همهٔ اعراض دیگر را هم ذکر کند اعم از اعراضی که موضوع، آنها را دارد یا ندارد، و اگر چنین کند قواعد بحث را رعایت نکرده است.

کسانی که بدین روش سخن می‌گویند جوهر و ماهیّت را از میان برمی‌دارند زیرا ناچارند ادعا کنند که همه چیز عرض است و «بذات خود انسان» یا «بذات خود حیوان» وجود ندارد. اگر بخواهند چیزی وجود داشته باشد که ماهیت انسان باشد، این چیز نه ماهیت «نه‌ـانسان» خواهد بود و نه «نه‌ـماهیت»

انسان؛ زیرا این، نفی ماهیت انسان است؛ زیرا ماهیت انسان به‌معنی یک چیز تنهاست و این چیز جوهر شیء است. وقتی که چیزی را جوهر یک موضوع می‌نامیم، در حقیقت می‌گوییم که ماهیت آن موضوع غیر از آن چیز نیست. ولی اگر بخواهند آنچه ماهیت انسان است، ماهیت «نه-انسان» یا «نه-ماهیت انسان» نیز باشد در این صورت آن فیلسوفان مجبورند قبول کنند که برای هیچ چیز مفهوم ماهیت وجود ندارد[۱] و همه چیز عرض است. فرق جوهر و عرض این است که: مثلاً سفیدی برای انسان عرض است زیرا با اینکه انسان سفید است، سفیدی ماهیت او نیست. اگر همه چیز را عرض بدانیم، دیگر موضوع مقدمی وجود نخواهد داشت که عرض به‌آن حمل شود ــ زیرا عرض همیشه محمول یک موضوع است ــ و در این صورت
b ۱۰۰۷ حمل تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت حال آنکه چنین امری نامکن است زیرا بیش از دو عرض را نمی‌توان از طریق حمل بهم پیوست. عرض، عرض یک عرض نیست جز در موردی که هر دو عرض، عرض موضوعی واحد باشد. مثلاً وقتی که می‌گوییم سفید هنرمند است و هنرمند سفید است، از این‌رو چنین می‌گوییم که این هر دو عرضهای انسان هستند. ولی وقتی که می‌گوییم سقراط هنرمند است، مرادمان بیان دو عرض نیست که هر دو متعلق به‌یک موضوع باشند. چون بعضی محمولها عرض به‌این معنی هستند و بعضی به‌معنایی که پیشتر گفتیم، محمولهایی که عرض به‌معنی اخیرند - یعنی بدین معنی که سفیدی عرض سقراط است ــ ممکن نیست سلسله‌ای نامتناهی در جهت بالا باشند. مثلاً به‌سقراط سفید نمی‌توان عرضی دیگر افزود زیرا از مجموع محمولها واحدی پدید نمی‌آید. همچنین در معنی پیشین به«سفید» نمی‌توان عرضی دیگر افزود، مثلاً «هنرمند» را، زیرا

---

۱. یعنی هیچ چیز ممکن نیست جوهر باشد (تریکو)

همچنانکه سفید عرض هنرمند نیست هنرمند هم عرض سفید نیست. گفتیم که بعضی محمولها بدین معنی عرضی هستند و بعضی دیگر به‌معنایی که در «سقراط هنرمند است»: در اینجا هنرمند محمول عرضی سقراط است. در این معنی اخیر، عرض، عرضِ عرض نیست بلکه تنها در معنی نخستین چنین است. بنابراین همه چیز ممکن نیست عرض باشد بلکه باید چیزی هم باشد که به‌جوهر دلالت کند، و چون چنین است پس مسلم است که دو چیز متناقض ممکن نیست در آن واحد به‌جوهر حمل شوند.

(۲) بعلاوه، اگر همهٔ احکام متناقض در آن واحد دربارهٔ موضوعی واحد صادق باشند، لازم می‌آید که همهٔ موجودات یکی باشند. چه اگر ایجاب یا سلب هر محمولی دربارهٔ هر موضوع ممکن باشد پس شیئی واحد، هم کشتی خواهد بود و هم دیوار و هم انسان؛ و خصوصاً کسانی که از نظریهٔ پروتاگوراس پیروی می‌کنند باید این سخن را بپذیرند. چه، اگر کسی بر این عقیده باشد که انسان کشتی نیست، پس کشتی نیست[1]؛ ولی اگر ــ به‌قول آنان ــ نقیض هر عقیده‌ای هم درست است، پس انسان در عین حال کشتی است و بدین ترتیب به‌نظریهٔ آناکساگوراس می‌رسیم که می‌گوید همه چیز با هم و آمیخته بهم است؛ و در نتیجه هیچ چیز به‌معنی حقیقی وجود ندارد. چنین می‌نماید که این فیلسوفان دربارهٔ نامتعین سخن می‌گویند و در حالی که گمان می‌برند که دربارهٔ موجود سخن می‌گویند در حقیقت سخنشان دربارهٔ لاوجود است زیرا نامتعین، چیزی است که تنها بالقوه وجود دارد نه بالفعل. اینان مجبورند قبول کنند که هر محمولی را در مورد همهٔ اشیا، هم ایجاب

---

۱. نظریهٔ پروتاگوراس چنین است که انسان معیار هر چیز است و هر عقیده یا پنداری که هر کس از طریق ادراک حسی به‌دست می‌آورد برای خود او حقیقت است. اشارهٔ ارسطو بر همین مطلب است و می‌گوید بنا بر نظریهٔ پروتاگوراس اگر کسی بر این عقیده باشد که انسان کشتی است، پس انسان کشتی است و اگر عقیده‌اش بر این باشد که انسان کشتی نیست، پس کشتی نیست. افلاطون این نظریه را در رسالهٔ تئای‌تتوس ۱۵۲ به‌بعد به‌تفصیل تمام شرح داده و نقد کرده است. ــ م.

می‌توان کرد و هم سلب. چه، نامعقول خواهد بود اگر در مورد شیئی نفی و سلب خود آن شیء روا باشد ولی نفی چیزی دیگر که غیر از خود آن است روا نباشد. مثلاً اگر رواست که دربارهٔ انسان بگوییم او انسان نیست پس گفتن این هم که او کشتی است یا کشتی نیست باید روا باشد. اگر ایجاب رواست پس سلب هم باید روا باشد. اگر ایجاب چیزی دربارهٔ یک شیء روا نیست پس سلب همان چیز دربارهٔ آن شیء رواتر از سلب و نفی خود آن شیء است. اگر
۱۰۰۸ a قرار است که سلب و نفی انسان دربارهٔ انسان روا باشد پس سلب و نفی کشتی هم دربارهٔ انسان باید روا باشد؛ و اگر سلب رواست پس ایجاب هم رواست.

(۳) یک نتیجهٔ ادعای آنان همین است که گفتیم. نتیجهٔ دیگر این است که هیچ ایجاب و هیچ سلبی ضروری نیست. چه، اگر این سخن راست است که یک شیء، «انسان» است و در عین حال «نه-انسان» است، پس همین شیء نه «انسان» است و نه «نه-انسان». زیرا در برابر دو ادعای ایجابی دو ادعای سلبی هست، و اگر این سخن، که «یک شیء انسان است و در عین حال نه-انسان»، ایجابی مرکب از دو جزء است، پس این سخن هم که او نه «انسان» است و نه «نه-انسان»، سلبی است که ضد آن ادعاست.

(۴) بعلاوه، یا این نظریه[۱] در همهٔ موارد صادق است یعنی یک شیء در آن واحد هم سفید است و هم نه-سفید، و هم موجود است و هم لاوجود، و همهٔ ایجابها و سلبها در مورد همهٔ اشیا موافق حقیقت است؛ و یا بر این قاعده استثنایی هست یعنی بعضی ایجابها و سلبها صادق‌اند و بعضی صادق نیستند. اگر شق دوم درست است پس باید قبول کرد که موارد استثنایی شامل ادعاهای متناقض است که فقط یکی از آنها صحیح می‌تواند بود، یعنی یا فقط ایجاب صحیح است یا فقط سلب. اما اگر شق دوم درست است در این صورت یا

---

۱. یعنی نظریه‌ای که ارسطو مشغول ایرادگیری بر آن و ردّ آن است. ــ م.

هر جا که ایجاب صادق است سلب نیز صادق است و هر جا که سلب صادق است ایجاب نیز صادق است؛ و یا هر جا که ایجاب صادق است سلب صادق است ولی هر جا که سلب صادق است ایجاب صادق نیست. اگر این صورت اخیر درست باشد پس چیزی هست که یقیناً و قطعاً وجود ندارد و لاوجود است، و گفتن اینکه آن چیز لاوجود است سخنی درست و غیرقابل تردید است. حال اگر لاوجود قطعی و مسلم و معلوم است پس طرف مقابل آن مسلمتر و یقینی‌تر و معلومتر است. اما اگر هر چه سلبش رواست ایجابش نیز رواست، پس در صورتی که ایجاب و سلب را از هم جدا کنیم و مثلاً یک بار بگوییم این شیء سفید است و بار دیگر بگوییم این شیء سفید نیست، یا سخن ما مطابق حقیقت است یا مطابق حقیقت نیست. اگر حمل محمول به‌موضوع به‌طور جداجدا درست و موافق حقیقت نیست پس خصم ما سخنی را که ادعا می‌کند که می‌گوید، در واقع نمی‌گوید، و اصلاً هیچ چیز وجود ندارد. ولی چیزی که وجود ندارد چگونه می‌تواند سخن بگوید یا راه برود[1]؟ علاوه بر این، بنابر این نظریه، چنانکه پیشتر گفتیم، همه چیز یکی است و آدمی و خدا و کشتی و نقیض آنها یکی است. زیرا اگر نقیضها به‌همهٔ اشیا قابل حمل باشند دیگر هیچ شیء ممکن نیست با شیئی دیگر فرق داشته باشد، چه اگر شیئی فرقی با شیء دیگر داشته باشد، این فرق، چیزی حقیقی و خاص آن شیء خواهد بود. اما اگر در صورت جدا کردن ایجاب و سلب، سخن ما راست و مطابق حقیقت باشد باز همان نتیجهٔ فوق حاصل خواهد شد.

بعلاوه، این نتیجه بدست خواهد آمد که همه حقیقت را می‌گویند و همه اشتباه می‌کنند، و کسی که چنین ادعایی کند ناچار است اعتراف کند که او خود نیز دچار اشتباه است. بعلاوه، گفت و شنید ما با او دربارهٔ هیچ موضوعی

---

۱. مقصود این است که نتیجهٔ سخن خصم تا اینجا، این است که هیچ چیز وجود ندارد و بنابراین خود خصم نیز وجود ندارد. ولی او اگر وجود ندارد پس چگونه سخن می‌گوید؟ ـ م.

ممکن نیست زیرا او هیچ سخنی نمی‌گوید: نه می‌گوید آری، و نه می‌گوید نه، بلکه می‌گوید «آری و نه»، و در عین حال هر دو را نفی می‌کند یعنی می‌گوید «نه آری و نه نه»، وگرنه چیزی معین و معلوم در میان می‌بود.

(۵) اگر آنجاکه ایجاب صادق است سلب مخالف حقیقت است، و آنجاکه سلب صادق است ایجاب مخالف حقیقت است، پس ایجاب و سلب چیزی
1008 b واحد در آن واحد موافق حقیقت نمی‌تواند بود. ولی شاید بگویند این سخن به‌معنی مسلم فرض کردن مطلبی است که هنوز ثابت نشده است[1].

(۶) بعلاوه، آیا می‌توان پذیرفت که کسی که می‌گوید این شیء چنین است یا این شیء چنین نیست در اشتباه است ولی کسی که ادعا می‌کند که این شیئی هم چنین است و هم چنین نیست حقیقت را یافته است؟ اگر ادعای شخص اخیر مطابق حقیقت است پس معنی اینکه می‌گویند طبیعت اشیاءِ موجود چنین و چنان است، چیست؟ اما اگر این ادعا درست نیست بلکه سخن شخص اول درست است، پس معلوم می‌شود اشیا طبیعتی معین دارند و این سخن مطابق حقیقت است نه اینکه هم مطابق حقیقت باشد و هم مخالف حقیقت. ولی اگر همه، هم در اشتباهند و هم موافق حقیقت سخن می‌گویند، کسی که دچار این حالت است نه قادر است به‌این‌که سخن بگوید و نه به‌اینکه مطلب قابل فهمی به‌زبان آورد زیرا او در آن واحد هم آری می‌گوید و هم نه. اما اگر هیچ حکمی نمی‌کند بلکه هم می‌اندیشد و هم نمی‌اندیشد پس فرقش با گیاه چیست؟

بنابراین، مسلم است که نه یکی از هواداران این نظریه و نه کسی دیگر دچار چنین حالتی نیست، وگرنه پس چرا کسی وقتی که معتقد می‌شود که باید به‌مگارا برود به‌مگارا می‌رود و در خانه خود نمی‌ماند؟ چرا او خود را یک روز صبح زود در چاهی یا پرتگاهی که بر حسب اتفاق بر سر راه خود می‌یابد نمی‌افکند بلکه می‌بینیم که مراقب است تا در آن نیفتد؟ بی‌گمان او فکر

---

۱. یعنی مصادره به‌مطلوب است. ـ م.

نمی‌کند که در چاه افتادن هم خوب است و هم خوب نیست، بلکه چیزی را خوب می‌داند و چیزی را بد، و چون چنین است پس باید بپذیرد که یک چیز انسان است و یک چیز انسان نیست، و یک چیز شیرین است و یک چیز شیرین نیست. او همینکه معتقد می‌شود که خوب است آب بنوشد یا به‌دیدن کسی برود، آب می‌نوشد و به‌دیدن آن کس می‌رود؛ و همین خود نشان می‌دهد که او همه چیز را برابر نمی‌داند، حال آنکه اگر چیزی واحد به‌نحو برابر هم انسان بود و هم انسان نبود، او می‌بایست همه چیز را برابر بداند. ولی چنانکه گفته شد همهٔ آدمیان از بعضی چیزها پرهیز می‌کنند و از بعضی پرهیز نمی‌کنند. پس چنین می‌نماید که هر کسی، هرچند نه دربارهٔ همه چیز، ولی لااقل دربارهٔ بهتر و بدتر حکمی مطلق و نامشروط می‌کند؛ و اگر بگویند این احکام مبتنی بر دانش نیست بلکه متکی بر پندار و گمان است، خواهیم گفت پس به‌طریق اولی آدمی باید در جست‌وجوی حقیقت بکوشد همان‌گونه که بیمار بیشتر از تندرست باید در کسب تندرستی کوشا باشد؛ زیرا از لحاظ حقیقت، کسی که فقط ظن و پندار دارد، در مقام مقایسه با کسی که دارای معرفت است، در حال سلامت نیست.

(۷) بعلاوه، هر قدر هم همهٔ چیزها «چنین و نه ـ چنین» باشند، لااقل در طبیعتِ اشیا بیشتری و کمتری وجود دارد و ما هرگز نمی‌گوییم که دو و سه به‌نحو برابر زوجند، و معتقد نیستیم که کسی که چهار را پنج می‌پندارد و کسی که چهار را هزار می‌پندارد به‌نحو برابر در اشتباهند. اگر این دو کس به‌نحو برابر در اشتباه نیستند، پس یکی کمتر از دیگری در اشتباه است و به‌حقیقت نزدیکتر از دیگری است؛ و اگر این یکی به‌حقیقت نزدیکتر است پس باید ۱۰۰۹ a
حقیقتی وجود داشته باشد تا کسی که سخنش درستتر از دیگری است به‌حقیقت نزدیکتر باشد؛ و اگر هم حقیقتی نباشد لااقل باید یک چیز، پایه‌دارتر و به‌حقیقت شبیه‌تر از چیز دیگر باشد؛ و اگر چنین باشد از دست این نظریهٔ نامعقول، که نمی‌گذارد ما چیزی را در اندیشهٔ خود محدود و معین سازیم، رهایی می‌یابیم.

فصل پنجم

نقد نظریهٔ پروتاگوراس

عقیدهٔ پروتاگوراس[1] نیز مبتنی بر همین نظریه است و از این رو با ثبوت این، ثبوت آن محرز می‌شود و با بطلان این بطلان آن. چه از یک‌سو، اگر هر پنداری که هر کسی دارد، یا هر چه بر هر کس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، پس همهٔ احکام باید در آن واحد، هم مطابق حقیقت باشند و هم خلاف حقیقت. زیرا بسیاری از آدمیان عقاید مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هر کس با آنان هم‌عقیده نیست در اشتباه است. بنابراین به‌حکم ضرورت همه چیز باید هم باشد و هم نباشد. از سوی دیگر اگر این ادعا درست باشد باید همهٔ عقاید مطابق حقیقت باشند زیرا چه آنان که در اشتباهند و چه آنان که حقیقت را یافته‌اند همه دارای عقیده‌اند و عقایدشان مخالف یکدیگر است، و اگر چیزها چنان باشند که صاحبان آن نظریه ادعا می‌کنند، پس باید عقیدهٔ همهٔ آدمیان موافق حقیقت باشد. پس روشن است که منبع هر دو نظریه یک نحوهٔ تفکر است. ولی با همهٔ پیروان این شیوهٔ فکر نباید به‌یک روش بحث کرد زیرا یک گروه نیاز به‌دلیل دارند و آنان را باید با استدلال قانع ساخت و بر گروه

---

۱. چنانکه پیشتر دیدیم پروتاگوراس می‌گوید: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست.» و به‌عقیدهٔ افلاطون معنی سخنش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می‌شود، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم. رک. افلاطون، رسالهٔ «تئای‌تتوس» ۱۵۲ به‌بعد. ـــ م.

دیگر باید با زورِ سخن چیره شد. گروه اول به‌علت اشکالاتی که در تفکرشان بروز کرده است در دام این نظریه افتاده‌اند. جهل اینان را به‌آسانی می‌توان معالجه کرد زیرا آنچه باید با آن مقابله نمود فکرشان است نه استدلالهایی که بیان می‌کنند. ولی گروه دوم استدلال می‌کنند فقط برای اینکه از استدلال کردن لذت می‌برند، و از این‌رو یگانه طریق معالجهٔ ایشان این است که بطلان استدلالهایشان را ثابت کنیم.

کسانی که براستی وجود اشکالات را احساس می‌کنند از طریق مشاهدهٔ اشیاء محسوس به‌این عقیده رسیده‌اند. اینان اولاً چون می‌بینند که چیزهای متضاد از شیئی واحد به‌وجود می‌آیند، می‌اندیشند که چیزهای متناقض و متضاد در آن واحد در موجودات وجود دارند. اگر ممکن نیست که چیزی از لاوجود موجود شود پس اشیا باید پیشتر به‌صورت هر دو ضد به‌وجه برابر، وجود داشته باشند، همانگونه که آناکساگوراس می‌گوید که «همه چیز در همه چیز بهم آمیخته است» و دموکریت می‌گوید که ملأ و خلأ در همهٔ اجزا به‌نحو برابر هست و با اینهمه یکی از اینها موجود است و دیگری لاوجود. به‌کسانی که این سخنان سبب پیدایش عقیده‌شان شده است خواهیم گفت که شما به‌یک معنی راست می‌گویید ولی به‌یک معنی در اشتباهید. زیرا موجود دارای دو معنی است، و از این‌رو به‌یک معنی ممکن است چیزی از لاوجود به‌وجود آید ولی به‌معنی دیگر ممکن نیست، و یک چیز ممکن است در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد (ولی نه از جهتی واحد): زیرا ممکن است که چیزی واحد در آنِ واحد هم موجود باشد و هم لاوجود، ولی نه از جهتی واحد. زیرا چیزی واحد ممکن است بالقوه در آن واحد دو چیز متضاد باشد ولی بالفعل ممکن نیست چنین باشد. بعلاوه، از آنان خواهیم خواست که در میان اشیاء موجود، وجود جوهری از نوعی دیگر را هم بپذیرند که نه حرکت به‌آن تعلق می‌گیرد و نه کون و فساد.

در ثانی، اشیاء محسوس بعضی از متفکران را بر آن داشته است که گمان 1009 b

ببرند که نمود، حقیقت است. به‌عقیدهٔ این متفکران بیشتر یا کمتر بودن عدد کسانی که عقیده‌ای مشترک دارند معیار حقیقت نمی‌تواند بود. چیزی واحد ممکن است به‌مذاق یکی که آن را می‌چشد شیرین باشد و به‌مذاق دیگری تلخ. اگر بنا بود که عدد داوری‌کنندگان معیار حقیقت باشد، پس در صورتی که همهٔ آدمیان بیمار یا دیوانه باشند و تنها دو یا سه تن تندرست، همین دو یا سه تن بیمار یا دیوانه شمرده خواهند شد نه دیگران. بعلاوه، اینان می‌گویند اشیاء واحد به‌نظر بسیاری از حیوانات به‌عکس آنچه بر ما نمودار می‌شوند، نمودار می‌گردند؛ و حتی شیء واحد بر حواس شخص واحد نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردد. اینکه کدام‌یک از این نمودها موافق حقیقت است و کدام مخالف حقیقت، معلوم نیست زیرا هیچ‌یک از آن دو دستهٔ نمودها حقیقی‌تر از دستهٔ دیگر نیست بلکه هر دو از این حیث برابرند؛ و به‌هرحال از این جهت است که دموکریت می‌گوید: حقیقت یا نیست یا برای ما دست‌یافتنی نیست. به‌طور کلی چون این متفکران علم را عبارت از ادراک حسی می‌پندارند و ادراک حسی را انفعال جسمانی می‌دانند، از این‌رو بر آنند که هر چه بر حواس ما نمودار می‌شود باید حقیقت باشد، و علت اینکه امپدوکلس و دموکریتوس و، تقریباً می‌توان گفت، همهٔ متفکران در دام این‌گونه عقاید افتاده‌اند، همین است. امپدوکلس می‌گوید با دگرگون شدن احوال ما اندیشهٔ ما دگرگون می‌شود:

«زیرا معرفت آدمی به‌تبع آنچه در پیرامون اوست افزایش می‌یابد»[۱].

و در جای دیگر می‌گوید:

«به‌همان نسبت که طبیعتشان تغییر یافت، اندیشه‌های دگرگون‌شده به‌ذهنشان رسید»[۲].

پارمنیدس نیز در همین معنی می‌گوید:

---

۱. قطعه ۱۰۶. ۲. قطعه ۱۰۸.

«همان‌گونه که هر زمان اعضاء پرپیچ و خم ترکیب یافته‌اند، اندیشه‌ها به‌همان‌گونه در آدمی پدید می‌آیند. چه، در همهٔ آدمیان آنچه می‌اندیشد طبیعت اعضایش است. آنچه در تن آدمی بر اجزاء دیگر غلبه دارد اندیشه را پدید می‌آورد»[1].

می‌گویند آناکساگوراس نیز در جواب بعضی از دوستان خود گفته است: «حقیقت اشیا برای شما همان‌گونه است که درمی‌یابید.» حتی می‌گویند که هومر نیز بر این عقیده بوده است زیرا می‌گوید هکتور آن زمان که بر اثر ضربه‌ای بیهوش افتاده بود «اندیشه‌هایی دیگر می‌اندیشید» و این سخن بدین معنی است که کسانی که عقل و هوش خود را از دست داده‌اند، اندیشه دارند، منتها از نوعی دیگر. حال اگر هر دو قسم، اندیشه است پس اشیاء واقعی نیز باید هم چنین باشند و هم نه‌ـ‌چنین. از اینجا نتایجی بسیار می‌آیند که پذیرفتنشان بسیار دشوار است: آنجا که کسانی که بیش از همه به‌حقیقتی که برای ما دست‌یافتنی است، رسیده‌اند ــ و اینان کسانی هستند که حقیقت را بیش از دیگران دوست می‌دارند و می‌جویند ــ چنین می‌اندیشند و دربارهٔ حقیقت این عقاید را اظهار می‌کنند، پس چگونه می‌توان چشم داشت که نوآموزان فلسفه دچار یأس نشوند؟ زیرا چنین می‌نماید که جستن حقیقت مانند دویدن در پی پرندگان است.

1010 a علت اینکه آن متفکران بدین عقیده گرویدند این است که هنگام جست‌وجوی حقیقتِ اشیاء موجود، پنداشتند که موجود یعنی فقط جهان محسوس. ولی آنچه در این جهان به‌مقدار فراوان وجود دارد طبیعت بی‌تعیّن است به‌معنایی که پیشتر تشریح کرده‌ایم[2]. به‌همین جهت آنچه آنان می‌گویند،

---

۱. قطعه ۱۶.

۲. رک. 1009 a. اشاره است به‌موجود بالقوه که در عین حال هم موجود است و هم لاوجود، و از این رو چنین می‌نماید که دلیلی است بر نادرستی اصل امتناع تناقض. (تریکو)

نمود حقیقت را دارد ولی موافق حقیقت نیست (این وصف دربارهٔ نظریهٔ آنان بهتر از وصفی است که اپیخارموس[1] دربارهٔ نظریهٔ کسنوفانس بیان کرده است.)

بعلاوه چون دیدند که این جهان طبیعت دائم در حال تغییر و حرکت است، و دربارهٔ آنچه دائم دگرگون می‌شود حکمی درست نمی‌توان کرد، بدین نتیجه رسیدند که دربارهٔ چیزی که در همه‌جا و از همهٔ جهات دائم دستخوش دگرگونی است ممکن نیست سخنی موافق حقیقت گفت؛ و همین اعتقاد سبب پیدایش افراطی‌ترین نظریات گردید یعنی نظریهٔ پیروان هراکلیتوس و نظریهٔ کراتولوس. کراتولوس سرانجام بدین عقیده رسید که اصلاً هیچ سخنی نباید بگوید و از این‌رو تنها انگشت خود را می‌جنباند؛ و بر هراکلیتوس خرده می‌گرفت که چرا گفته است «دو بار نمی‌توان در یک رود فرو رفت»، زیرا خود او بر این عقیده بود که حتی یک بار هم نمی‌توان در یک رود فرو رفت.

آنچه در پاسخ این استدلال می‌گوییم این است که گرچه این اندیشهٔ آنان، که چیزی که دگرگون می‌شود لااقل در حال دگرگون شدن موجود نیست، قابل توجیه است ولی در درستی آن تردید وجود دارد، زیرا چیزی که کیفیتی را از دست می‌دهد هنوز از آنچه از دست می‌دهد چیزی در او هست؛ و از آنچه در حال به‌وجود آمدن است قبلاً باید چیزی موجود باشد؛ و به‌طور کلی از چیزی که در حال فاسد شدن است هنوز باید چیزی حاضر و موجود باشد، و هنگامی که یک شیئی در حال به‌وجود آمدن است باید چیزی باشد که آن شیئی از آن به‌وجود آید؛ و چیزی هم باید باشد که علت به‌وجود آمدن آن شیء باشد و این سلسله ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه یابد. ولی فعلاً این

---

۱. اپیخارموس از شعرای کمدی‌پرداز (نیمهٔ دوم قرن ششم و نیمهٔ اول قرن پنجم ق.م.) و شاگرد هراکلیتوس است. گویا اپیخارموس دربارهٔ کسنوفانس گفته است که عقاید او نه نمود حقیقت دارد و نه مطابق حقیقت است و یا: عقاید او مطابق حقیقت است ولی نمود حقیقت را ندارد. (راس)

مطلب را به کنار می‌گذاریم و همین‌قدر می‌گوییم که تغییر از حیث کمیت غیر از تغییر از حیث کیفیت است. درست است که اشیا از حیث کمیت به یک حال باقی نمی‌مانند ولی ما هر چیزی را از طریق صورتش می‌شناسیم[1].

بعلاوه حق داریم بر صاحبان این نظریه این ایراد را بگیریم که اینان آنچه را در عدهٔ کمی از اشیاء محسوس می‌بینند دربارهٔ تمامی کیهان مادی صادق می‌دانند. تنها منطقهٔ کوچکی از جهان محسوس که در پیرامون بی‌فاصلهٔ ماست همیشه دستخوش کون و فساد است و این منطقهٔ کوچک، می‌توان گفت، حتی جزء کوچکی از کل نیست و از این‌رو به‌حکم انصاف اگر این منطقهٔ کوچک را به‌خاطر کل تبرئه کنیم بهتر از آن است که کل را بخاطر این منطقهٔ کوچک محکوم کنیم.

بعلاوه، سخنی راکه پیشتر گفته‌ایم در پاسخ اینان نیز خواهیم گفت. باید بر اینان ثابت کنیم و معتقدشان سازیم که چیزی وجود دارد که طبیعتش تغییرناپذیر است. کسانی که می‌گویند که همهٔ اشیا در آن واحد، هم هستند و هم نیستند، ناچارند بدین نتیجه برسند که همه چیز ساکن است نه متحرک زیرا بنا بر عقیدهٔ اینان چیزی نیست که اشیا به‌آن تغییر بیابند زیرا به‌هرحال همهٔ صفات و خصوصیات در همه چیز هست.

1010 b اما دربارهٔ اینکه آیا نمود، حقیقت است یا نه، باید گفت هر نمودی حقیقت نیست. زیرا اولاً گرچه ادراک از طریق یک حس ــ لااقل در مورد اشیایی که به‌وسیلهٔ آن حس ادراک می‌شوند ــ غلط نیست، ولی نمود، عین ادراک حسی نیست.

در ثانی، جای شگفتی است که مخالفان ما این سؤال را به‌صورت مسأله‌ای درمی‌آورند که آیا اشیا به‌آن بزرگی و رنگها بدان‌گونه‌اند که بر کسانی که آنها را از دور می‌بینند نمودار می‌شوند یا بدان‌گونه که بر آنان که آنها را از نزدیک

---

۱. و صورت، نامتحرک است. (تریکو)

می‌نگرند، نمایانند؛ و آیا اشیا بدان گونه‌اند که بر بیماران نمودار می‌شوند یا بدان‌گونه که بر تندرستان نمودار می‌گردند؛ و آیا اشیا به‌آن سنگینی‌اند که بر ضعیفان نمودار می‌شوند یا به‌آن سنگینی که بر اقویا نمودار می‌گردند؛ و آیا حقیقت آن است خفتگان حقیقت می‌پندارند یا آنچه بیداران حقیقت می‌شمارند. بدیهی است که تردید آنان در این امور جدی نمی‌تواند بود زیرا کسی که در لیبی در خواب ببیند که در آتن است پس از بیدار شدن بر نمی‌خیزد که به‌سوی تالار موسیقی اودئون[1] برود.

بعلاوه، دربارهٔ آنچه در آینده روی خواهد داد ــ مثلاً دربارهٔ اینکه آیا کسی سلامت خود را بازخواهد یافت یا نه ــ چنانکه افلاطون می‌گوید[2] رأی پزشک از حیث درستی برابر با رأی کسی نیست که از علم پزشکی بیگانه است.

بعلاوه، احکام ادراکهای حسی دربارهٔ اشیایی که مربوط به‌حوزهٔ عمل هر یک از آنهاست و آنچه بیرون از حوزهٔ عمل آنهاست، و همچنین دربارهٔ اشیاء دور و اشیاء نزدیک، اعتبار برابر ندارند، بلکه در مورد رنگ حکم حس باصره معتبر است نه حکم حس ذائقه و در مورد مزه حکم حس ذائقه معتبر است نه حکم حس باصره.

بعلاوه، حواس ما هیچ‌گاه به‌ما نمی‌گویند که چیزی واحد در آن واحد، هم «چنین» است و هم «نه‌ـ‌چنین». حتی در اوقات مختلف نیز یک حس دربارهٔ یک کیفیت دو حکم مخالف نمی‌کند بلکه این امر فقط در مورد چیزی پیش می‌آید که کیفیت متعلق به‌آن است. مثلاً شراب، اگر خود آن دگرگون شود یا اگر بدن کسی که شراب را می‌چشد تغییر بیابد، یک بار شیرین می‌نماید و یک بار شیرین نمی‌نماید. ولی خود شیرین، آنچنانکه وقتی که وجود دارد هست، هرگز دگرگون نمی‌شود بلکه ادراک حسی همیشه دربارهٔ شیرین حکم

---

۱. Odeion تالار موسیقی و اجتماعات در شهر آتن. ــ م.
۲. رک. رسالهٔ تئای‌تتوس ۱۷۸ و ۱۷۹. ــ م.

درست می‌کند، و چیزی که باید شیرین باشد بضرورت باید فلان کیفیت معین را دارا باشد. ولی آن نظریه‌ها این ضرورت را به‌یک‌سو می‌نهند و همچنانکه برای هیچ چیز به‌ذات و ماهیتی قائل نیستند، در مورد هیچ چیز ضرورتی را هم قبول ندارند. ضرورت ممکن نیست هم «چنین» باشد و هم «نه-چنین»، و از این‌رو چیزی ضروری ممکن نیست که در آنِ واحد «چنین و نه-چنین» باشد.

به‌طور کلی، در صورت منحصر بودن موجود به‌محسوس، اگر ذیروحی وجود نداشته باشد هیچ چیز وجود نخواهد داشت زیرا بدون موجود ذیروح، حس و ادراک حسی در میان نخواهد بود. البته این سخن درست است که بدون موجود ذیروح نه محسوس وجود خواهد داشت و نه تصویری حاصلِ ادراک حسی (زیرا اینها انفعالات موجود ادراک‌کننده می‌باشند) ولی به‌هرحال ممکن نیست که موضوعاتی هم که سبب پیدایش ادراک حسی می‌شوند در صورت موجود نبودنِ ادراک حسی وجود نداشته باشند. چه، ادراک حسی، ادراک خودش نیست بلکه چیزی غیر از ادراک حسی وجود دارد که بضرورت مقدم بر ادراک حسی است؛ زیرا محرّک طبعاً وجود دارند مقدم بر متحرک است؛ و این واقعیت که حس و محسوس همیشه نسبت به‌یکدیگر ۱۰۱۱ a
از درستی سخن ما نمی‌کاهد.

فصل ششم

دنبالهٔ نقد نظریهٔ پروتاگوراس

بعضی فیلسوفان، چه از میان گروهی که به‌درستی این نظریه‌ها براستی معتقدند و چه از میان گروه دیگر که از این نظریه‌ها فقط بدین منظور هواداری می‌کنند که سخنی گفته باشند، مسأله‌ای طرح می‌کنند: می‌پرسند آن کیست که تندرست را از بیمار تمیز می‌تواند داد و به‌طور کلی آن کیست که در مورد هر دسته‌ای از مسائل داوری درست می‌تواند کرد؟ این پرسش مانند این است که کسی بپرسد آیا ما اکنون در خوابیم یا بیدار؟ همهٔ این‌گونه سؤالها یک معنی دارند: متفکرانی که اینها را به‌میان می‌آورند، برای هر چیز دلیلی می‌خواهند. اینان مبدایی را می‌جویند و می‌خواهند از طریق برهان و استدلال به‌آن دست بیابند ولی با عمل خود نشان می‌دهند که به‌آنچه می‌گویند معتقد نیستند. خطای اینان همان است که پیشتر گفتیم: اینان دلیل می‌خواهند برای چیزی که برایش دلیل نمی‌توان آورد زیرا خود مبدأ برهان برهان نیست. گروه نخستین را به‌آسانی می‌توان بر این حقیقت معتقد ساخت زیرا دریافتنش دشوار نیست. ولی کسانی که می‌خواهند از طریق استدلال مجاب شوند طالب محالند زیرا خواستار اینند که وقتی سخنی می‌گویند حق داشته باشند که نقیض آن‌را هم بگویند و همین خواهش از آغاز نقیض خودش است.

اگر راستی چنین است که همه چیز نسبی نیست بلکه چیز مطلق و قائم بذات هم وجود دارد، پس هر نمودی ممکن نیست حقیقت باشد. زیرا هر

نمود، همیشه نمودی برای کسی است. از این‌رو کسی که هر نمودی را حقیقت قلمداد می‌کند همه چیز را نسبی می‌سازد. کسانی که می‌خواهند از طریق استدلالی ملزم‌کننده مجاب شوند و در عین حال میل دارند که عقیدهٔ ایشان مورد بحث و گفت و شنید قرار گیرد باید بپرهیزند از اینکه به‌سادگی ادعا کنند که هر نمودی، وجود حقیقی است بلکه باید ادعای خود را محدود سازند به‌اینکه نمود برای کسی وجود دارد که بر او نمودار می‌شود، و در زمانی وجود دارد که نمودار می‌شود، و به‌معنایی وجود دارد که به‌آن معنی نمودار می‌شود، و به‌نحوی و تحت شرایطی وجود دارد که تحت آنها نمودار می‌شود. چه، اگر بخواهند بحث و استدلال کنند ولی بحث و استدلال را بدین نحو نکنند زود دچار تناقض خواهند شد. بسا ممکن است که چیزی به‌چشم کسی عسل بنماید ولی به‌ذائقه‌اش عسل نمودار نشود و حتی ممکن است چیزی به‌دو چشم کسی ــ اگر از حیث قدرت دید برابر نباشند ــ یکسان نمودار نگردد. پس به کسانی که ادعا می‌کنند که هر نمودی حقیقت است و از این‌رو اشیا از حیث حقیقی و غیرحقیقی بودن برابرند ــ زیرا اشیا بر همهٔ آدمیان یکسان نمودار نمی‌شوند و به‌شخص واحد نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردند بلکه غالباً در آن واحد به‌دو نحو نمودار می‌شوند (زیرا حسّ لامسه دو انگشت پیچیده بهم را دو چیز درمی‌یابد و حس باصره یک چیز) ــ به‌این کسان خواهیم گفت: یک چیز به‌حس واحد از حیث واحد و تحت شرایط واحد و به‌نحو واحد در آن واحد دو چیز نمودار نمی‌شود: با این شرط و با این محدودیت، نمود حقیقت است. ولی بی‌گمان کسانی که، نه بدین علت 1011 b
که براستی وجود اشکالی را احساس می‌کنند، بلکه فقط برای اینکه ادعایی کرده باشند، از آن عقیده طرفداری می‌کنند، خواهند گفت این نمود، مطلقاً حقیقت نیست ولی برای کسی که بر او نمودار می‌شود حقیقت است. اینان ناچارند، چنانکه گفته شد، همه چیز را نسبی بسازند و بگویند هر چیزی نسبت به‌چیزی دیگر چنین است ــ یعنی نسبت به‌پندار و ظن و نسبت

به‌ادراک حسی ــ و بنابراین هیچ چیز به‌وجود نیامده است و به‌وجود نخواهد آمد مگر آنکه کسی چنین بپندارد. اما اگر راستی چنین است که چیزی موجود شده است و موجود خواهد شد[1]، پس ممکن نیست که همه چیز نسبت به‌ظن و پندار چنان باشد که هست. بعلاوه، [اگر همه چیز نسبی است] وقتی که چیزی واحد است پس می‌بایست این چیز نسبت به‌چیزی دیگر یا نسبت به‌عدهٔ معینی از اشیاء واحد باشد. وقتی که چیزی هم نصف است و هم مساوی، این بدین معنی نیست که آن چیز نسبت به‌دوبرابر خود مساوی است[2]. اگر نسبت به‌پندارنده، انسان و موضوع پندار یک و همان است، پس انسان پندارنده نیست بلکه [انسان] موضوع پندار است؛ و اگر هر چیزی فقط نسبت به‌پندارنده موجود باشد پس پندارنده نسبت به‌اشیایی که از حیث نوع نامتناهی هستند موجود خواهد بود.

از آنچه گفتیم اولاً ثابت شد که این اصل، که دو حکم متناقض ممکن نیست در آن واحد صادق باشند، یقینی‌ترین و استوارترین اصول است. در ثانی روشن گردید که از این ادعا، که ممکن است دو حکم متناقض در آن واحد صادق باشند، چه نتایج فاسدی ببار می‌آید. ثالثاً روشن شد که چرا بعضی کسان این ادعا را به‌میان می‌آورند. چون معلوم شد که ممکن نیست دو حکم متناقض دربارهٔ چیزی واحد در آن واحد صادق باشند پس دو چیز متضاد نیز ممکن نیست در آن واحد به‌چیزی واحد متعلق باشند زیرا یکی از دو ضد همیشه عدم است، یعنی عدم ذات، و بنابراین، عدم به‌معنی سلب وجود چیزی در جنسی معین است. اگر ممکن نیست که ایجاب و سلب در آن واحد موافق حقیقت باشند پس ممکن نیست که ضدّین در آن واحد به‌شیئی متعلق باشند مگر اینکه یا هر دو فقط به‌وجهی خاص و محدود به‌آن متعلق باشند[3] یا یکی به‌وجه محدود به‌آن متعلق باشد و دیگری به‌وجه مطلق[4].

---

۱. بی‌آنکه کسی چنین بپندارد. (راس)

۲. بلکه مساوی نسبت به‌مساوی مساوی است و نصف نسبت به‌دوبرابر نصف است. (راس)

۳. مثلاً به‌وجه بالقوه، یا به‌وجه جزئی مانند اینکه بگوییم زنگی به‌دندان سفید است و به‌پوست بدن سیاه. (تریکو)

۴. یعنی یکی بالقوه و دیگری بالفعل. (تریکو)

فصل هفتم

دلایل اصلِ نفیِ واسطه (یا نفی شق ثالث)

از سوی دیگر، ممکن نیست که میان دو حکم متناقض واسطه‌ای باشد، بلکه به‌حکم ضرورت تعلق محمولی را به‌یک موضوع یا باید ایجاب کرد یا سلب.

برای اینکه این نکته روشن شود نخست باید معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. کذب این است که دربارهٔ آنچه هست بگوییم نیست یا دربارهٔ آنچه نیست بگوییم هست. صدق این است که دربارهٔ آنچه هست بگوییم هست و دربارهٔ آنچه نیست بگوییم نیست. بنابراین هر کس که درباره چیزی بگوید که هست یا نیست سخنش یا راست است یا دروغ. ولی کسی که می‌گوید میان دو نقیض واسطه‌ای هست، نه درباره آنچه هست می‌گوید که هست یا نیست، و نه دربارهٔ آنچه نیست.

بعلاوه، واسطه میان دو نقیض، یا واسطه به‌معنی واقعی است مانند واسطه بودنِ رنگ خاکستری میان سفید و سیاه، و یا به‌معنی واسطه بودن چیزی که نه اسب است و نه انسان میان اسب و انسان. واسطه به‌معنی دوم ممکن نیست به‌هیچ‌یک از دو طرف تغییر بیابد (زیرا تغییر یا تغییر از نیک به‌غیر نیک است یا از غیر نیک به‌نیک.) ولی واقعیت این است که واسطه همیشه تغییر می‌یابد، و تغییر، همیشه یا تغییر به‌طرف مقابل است یا به‌واسطه. اما اگر واسطه میان دو نقیض واسطه به‌معنی واقعی است، در این صورت لازم می‌آید که صیرورتی

به‌سفید روی دهد ولی این صیرورت، صیرورت از «نه‌ـسفید» به‌سفید نباشد، حال آنکه چنین چیزی دیده نشده است[1].

a ۱۰۱۲ بعلاوه، فکر، هر چیزی را که موضوع تفکر یا موضوع دریافت شهودی است یا تصدیق می‌کند یا تکذیب، و صادق یا کاذب بودن حکم فکر مطابق تعریفی است که بدست دادیم[2]. اگر فکر موضوع و محمول را اثباتاً یا نفیاً به‌یک نحو بهم بپیوندد، حکمش صادق است و فکر حقیقت را یافته است، ولی اگر آنها را به‌نحو دیگر بهم بپیوندد دچار اشتباه است و حکمش کاذب است.

بعلاوه، اگر کسانی که مدعی وجود واسطه میان نقیضین هستند، این ادعا را فقط بدین منظور به‌میان نمی‌آورند که سخنی گفته باشند بلکه براستی معتقدند که چنین است، پس ناچارند بپذیرند که باید میان همهٔ نقیضها واسطه وجود داشته باشد، و در نتیجه باید ممکن باشد که کسی سخنی بگوید که نه راست باشد و نه دروغ؛ و همچنین باید میان موجود و لاوجود هم واسطه وجود داشته باشد به‌طوری که علاوه بر کون و فساد باید تغییر دیگری هم باشد که واسطه میان کون و فساد است.

---

۱. مفهوم واسطه، خود حاکی از این است که میان دو حکم متناقض ممکن نیست واسطه وجود داشته باشد. مثلاً میان «فلان شیء موجود است» و «فلان شیء موجود نیست»، واسطه، یعنی اینکه این شیء نه موجود است و نه غیرموجود، ممکن نیست باشد. زیرا واسطه به‌معنی واقعی آنجا پیش می‌آید که تغییر وکون و فسادی روی دهد یعنی میان دو ضد از نوعی واحد مثلاً میان سفید و سیاه. اگر واسطهٔ مورد ادعا، واسطه میان دو نوع مختلف است، مثلاً میان اسب و انسان، اینجا تغییر از یکی به‌دیگری روی نمی‌دهد و بنابراین اینجا واسطه به‌معنی واقعی اصلاً وجود ندارد. اما اگر واسطه به‌معنی واسطه میان سفید و سیاه است ــ و واسطه جز بدین معنی اصلاً قابل تصور نیست ــ پس میان دو نقیض (مثلاً میان موجود و غیرموجود) واسطه ممکن نیست وجود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید که مثلاً سفید بتواند از آنچه «نه‌ـسفید» نیست پدید آید، حال آنکه چنین امری غیرممکن است و در طبیعت هرگز پیش نمی‌آید. (بونیتس)

۲. یعنی تعریف صدق و کذب. غرض این است که حکم فکر هرگز واسطه میان صدق و کذب نیست. ــ م.

بعلاوه لازم می‌آید در آنجا هم که نفی و سلبِ محمولی متضمن ایجابِ ضد آن محمول است واسطه‌ای موجود باشد، مثلاً در حوزهٔ اعداد باید میان عدد فرد و عدد زوج واسطه‌ای باشد، حال آنکه تعریف خود این دو نوع نشان می‌دهد که چنین امری ممتنع است.

بعلاوه، این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و عدد اشیاء موجود نه‌تنها یک‌برابر و نیم بلکه بیشتر خواهد بود زیرا ممکن خواهد بود که در مورد واسطه نیز، هم ایجاب را نفی کنیم و هم سلب را، و در نتیجه شیء دیگری بدست خواهد آمد که ماهیتش غیر از ماهیت دیگران است[1].

بعلاوه، اگر کسی در جواب این سؤال که «آیا فلان شیئی سفید است؟» بگوید نه، این نفی جز به‌معنی نفی سفید بودن نیست، زیرا نفی دلالت بر نیستی دارد[2].

بعضی کسان وجود واسطه میان دو نقیض و سایر عقاید حاوی تناقض را از این جهت پذیرفته‌اند که از رد استدلالهای جدلی ناتوان بوده و در برابر آنها تسلیم شده و نتایج آنها را قبول کرده‌اند. بعضی اشخاص بدین جهت این عقیده را اظهار می‌کنند، و بعضی دیگر از این جهت که برای هر چیز دلیلی می‌طلبند.

برای رد عقاید همهٔ این کسان و قانع‌ساختنشان بحث را باید با یک تعریف آغاز کرد، و تعریف از این طریق پدید می‌آید که آنان شیئی را نام ببرند یعنی سخنی بگویند که به‌شیئی معین دلالت کند، زیرا مفهومی که کلمه نشانهٔ آن

---

۱. فرض این است که میان «الف» و «نه‌ـالف» واسطه وجود دارد که «ب» است. اگر در مورد این واسطه نیز، هم ایجاب را نفی کنیم و هم سلب را (یعنی بگوییم نه «ب» است و نه «نه‌ـب») پس ج بدست می‌آید که غیر از همهٔ آنهاست. (راس)

۲. مراد این است که اگر مخاطب سؤال آری بگوید وجود را تصدیق کرده است و اگر نه بگوید وجود را سلب کرده است و چون مخاطب سؤال جز آری یا نه نمی‌تواند بگوید پس غیر از ایجاب و سلب حالت سومی پیدا نمی‌شود. ـ م.

است تعریف آن شیء خواهد بود. چنین می‌نماید که هراکلیتوس که می‌گوید همه چیز موجود است و موجود نیست، همهٔ احکام را صادق قلمداد می‌کند، ولی نظریهٔ آناکساگوراس مبنی بر اینکه میان دو نقیض واسطه‌ای موجود است، سبب می‌شود که همهٔ احکام کاذب باشند زیرا اگر «نیک» و «نه‌ـنیک» بهم آمیخته است، پس این آمیزه نه «نیک» است و نه «نه‌ـنیک»، و در نتیجه، هیچ سخن راستی دربارهٔ آن نمی‌توان گفت.

فصل هشتم

نه همهٔ احکام صادقند و نه همهٔ احکام کاذب

از آنچه گفته شد این نتیجه بدست می‌آید که نظریات یکجانبه که بعضی متفکران دربارهٔ همهٔ اشیا و امور اظهار می‌کنند معتبر نمی‌توانند بود. نه این نظریهٔ یکجانبه که هیچ حکمی صادق نیست، درست است (زیرا بنا بر این نظریه هیچ مانعی نیست بر اینکه هر حکمی مانند این حکم باشد که «قطر و ضلع مربع متوافقند»)، و نه آن نظریهٔ دیگر که همه احکام را صادق می‌داند. این نظریات در اصل همان نظریهٔ هراکلیتوس هستند. زیرا کسی که می‌گوید «همه چیز حقیقت است و هیچ چیز حقیقت نیست»، هر یک از دو حکم را هم که 1012 b
در این دو جملهٔ متصل وجود دارند، به‌طور جداگانه اعلام می‌کند، و چون ممکن نیست این دو حکم صادق باشند پس مجموع آنها نیز صادق نمی‌تواند بود.

بعلاوه، بعضی احکام متناقض وجود دارند که ممکن نیست هر دو در آنِ واحد صادق باشند ولی هر دو در آنِ واحد کاذب نیز نمی‌توانند بود هرچند بنا به‌آنچه گفته‌ایم چنین بنماید که احتمال شق دوم بیشتر است. در برابر این ادعاها، چنانکه پیشتر گفتیم، نباید از مدعی خواست تا اعتراف کند بر اینکه چیزی هست یا نیست، بلکه باید خواست که شیء معینی را نام ببرد تا بتوانیم بحث را بر تعریفی مبتنی سازیم و نخست معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. اگر آن چیزی که ایجابش صادق است غیر از آن‌چیزی نیست که

نفیش کاذب است، پس ممکن نیست که همهٔ احکام کاذب و خلاف حقیقت باشند زیرا یکی از دو طرف تناقض باید صادق باشد.

بعلاوه، اگر ضروری است که هر چیزی را یا ایجاب کنیم یا نفی، پس ممکن نیست که هر دو کاذب باشند زیرا فقط یکی از دو طرف متناقض کاذب است.

از این رو به همهٔ آن‌گونه نظریه‌ها همان ایرادی وارد است که بارها گفته شده است[1]، یعنی آنها خود خود را از میان بر می‌دارند. زیرا کسی که همه چیز را حقیقت می‌شمارد ناچار است عقاید مخالف عقیدهٔ خود را نیز حقیقت بشمارد، و در نتیجه، عقیدهٔ خود را خلاف حقیقت می‌شمارد (زیرا مطابق عقیدهٔ مخالف، عقیدهٔ او خلاف حقیقت است) و کسی که همه چیز را خلاف حقیقت می‌نامد عقیدهٔ خود را نیز خلاف حقیقت می‌شمارد.

اما اگر شخص نخستین عقیدهٔ مخالف عقیدهٔ خود را مستثنی کند و بگوید تنها آن عقیده خلاف حقیقت است، و شخص دوم عقیدهٔ خود را مستثنی کند و بگوید تنها عقیدهٔ من موافق حقیقت است، باز هم هر دو به‌آنجا می‌رسند که مجبور می‌شوند بپذیرند که عدهٔ بی‌شماری عقاید درست و عقاید نادرست وجود دارد زیرا عقیده‌ای هم که بموجب آن ادعای صادق صادق است خود نیز صادق خواهد بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت[2].

بی‌گمان ادعای فیلسوفانی که می‌گویند همه چیز ساکن است و همچنین ادعای کسانی که همه چیز را متحرک و متغیر می‌دانند، هر دو نادرست است. چه، اگر همه چیز ساکن باشد، احکام معینی همیشه درست خواهند بود و

---

۱. از جمله در رسالهٔ تئای‌تتوس افلاطون ۱۷۱. (تریکو)

۲. وجود یک حکم صادق، احکام صادق بی‌شماری را به‌دنبال می‌آورد. مثلاً اگر «سقراط نشسته است» راست است، پس این حکم نیز که «راست است که سقراط نشسته است» راست است و همچنین است این حکم: «این حکم، که سقراط نشسته است راست است، راست است» و همچنین الی غیرالنهایه. همچنین اگر «سقراط نشسته است» کاذب است، این حکم کاذب احکام کاذب بی‌شماری را به‌دنبال می‌آورد. (تریکو)

احکام معینی همیشه نادرست. ولی واقعیت این است که اشیا از این حیث دستخوش تغییرند. کسی که این حکم را می‌کند، خود نیز در زمانی موجود نبود و باز در زمانی دیگر موجود نخواهد بود. اما اگر همه چیز متحرک باشد هیچ حکمی درست نخواهد بود و همهٔ احکام نادرست خواهند بود و ما ثابت کرده‌ایم که چنین امری ناممکن است.

بعلاوه، ضرورت اقتضا می‌کند که آنچه تغییر می‌یابد شیئی باشد که موجود است[1] زیرا تغییر همیشه تغییر از چیزی به‌چیزی است. همچنین این نیز ممتنع است که همهٔ چیزها بعضی اوقات ساکن باشند و بعضی اوقات متحرک، و هیچ چیز همیشه ساکن یا همیشه متحرک نباشد زیرا چیزی هست که به‌طور مداوم همهٔ اشیاء متحرک را حرکت می‌دهد و خودِ محرک اول، متحرک نیست[2].

---

۱. که به‌عنوان موضوع تغییر، باقی می‌ماند. (تریکو)

۲. محرک اول به‌طور سرمدی نامتحرک است زیرا حرکت‌ناپذیر است و فلک ثوابت به‌طور سرمدی متحرک است و علت حرکت همهٔ اشیاء متحرک است. (راس)

کتاب پنجم

(دِلتا)

فصل اول

مبدأ

«مبدأ[1]» اولاً آن جزء شیء را گویند که [کسی یا کسانی] حرکت را از آن [جزء] آغاز می‌کنند[2]. مثلاً خط یا راه، در هر یک از دو جهت مقابل یک مبدأ دارد.

ثانیاً مبدأ آن نقطه‌ای است که شیئی از آن نقطه به‌بهترین وجه تکون 1013 a
می‌تواند یافت. مثلاً وقتی که می‌خواهیم موضوعی را بیاموزیم بعضی اوقات نباید آموختن را از نخستین نقطه و ابتدای موضوع شروع کنیم، بلکه آموختن را باید از نقطه‌ای آغاز کنیم که آموختن از آن نقطه آسان‌تر است.

ثالثاً مبدأ، آن جزء حاضر در شیئی است که هست شدن شیئی با آن آغاز

---

۱. کلمهٔ یونانی arche (آرخه) که ارسطو به کار برده است در زبان یونانی به‌معنی اصل و آغاز و مبدأ و قاعده و قانون و حاکم و حکومت و مقام دولتی است (در مورد معنی اخیر رجوع کنید به‌معنی پنجم «مبدأ» در همین فصل.) در مقام ترجمهٔ این کلمه، مترجم فرانسوی (تریکو) کلمهٔ principe را به کار برده است و از مترجمین آلمانی، بونیتس کلمه Prinzip را استعمال می‌کند و باسنز کلمهٔ Quelle را. از مترجمین انگلیسی راس و تردنیک کلمهٔ beginning را به کار می‌برند و کیروان کلمهٔ origin را. مترجم عربی مابعدالطبیعه که پایهٔ تفسیر ابن‌رشد است کلمهٔ «ابتداء» را به کار می‌برد و ابن‌رشد در تفسیر خود کلمهٔ «مبدأ» را. ابن‌سینا در الهیات شفا هم کلمهٔ مبدأ را استعمال می‌کند و هم کلمهٔ ابتدا را ــم.

۲. ترجمه ما مطابق است با ترجمهٔ راس. ترجمهٔ بونیتس و باسنز و تردنیک و شوارتز نیز با اندکی اختلاف عبارت حاوی همین معنی است. مترجم فرانسوی «نقطه آغاز حرکت شیء» ترجمه می‌کند و ترجمهٔ عربی نیز مشابه همین است: «الابتداء یقال بعضه الشیء الذی منه یتحرك الشیء اولاً» و در تفسیر ابن‌رشد هم چنین آمده است: «الشیء الذی منه ابتداء التغییر». ــم.

می‌شود. مثلاً مبدأ کشتی اساس کشتی (تیر حمّال) است و مبدأ خانه پای‌بست خانه. در مورد جانوران بعضی کسان دماغ را چنین چیزی می‌دانند، بعضی دل را و بعضی دیگر جزئی دیگر از این قبیل را.

رابعاً مبدأ شیء چیزی است که جزء حالّ در شیء نیست ولی شیء، اول از آن به‌وجود می‌آید و حرکت و تغییر بالطبع نخستین‌بار از آن شروع می‌شود. مثلاً کودک از پدر و مادر به‌وجود می‌آید و زدوخورد از دشنام‌گویی.

خامساً مبدأ آن‌چیزی است که به‌خواست و ارادهٔ آن، شیء متحرک به‌حرکت می‌آید و شیء متغیر تغییر می‌یابد. مثلاً در شهرها مقامات دولتی و حکومتهای الیگارشی و پادشاهی و جباری را «مبدأ» می‌نامند. هنرها و صناعات نیز مبدأ نامیده می‌شوند خصوصاً صناعات حاکم (= بر صناعات دیگر).

سادساً مبدأ شیئی، چیزی را می‌نامند که شناخت شیئی با آن آغاز می‌شود. مثلاً مقدمات (یا یقینیات) برهان مبادی برهان خوانده می‌شوند.

اصطلاح «علت» نیز در همین تعداد معانی به کار می‌رود زیرا هر علتی مبدأ است. وجه مشترک مبدأ، در همهٔ این معانی، این است که مبدأ در همهٔ موارد نخستین نقطه‌ای است که شیئی یا از آن نقطه هست، یا از آن نقطه به‌وجود می‌آید یا از آن نقطه شناخته می‌شود. بعضی از مبادی، اجزاء حالّ در اشیاءاند و بعضی در بیرون از اشیاء هستند. از این رو، هم طبیعت شیء مبدأ است، هم عنصر آن، هم فکر و اراده، هم ماهیت، و هم علت غایی؛ زیرا خیر و زیبایی، هم مبدأ شناخت بسیاری از اشیا هستند و هم مبدأ حرکت آنها.

فصل دوم

علت

«علت» به‌یک معنی مادهٔ حاضر [در شیء] است که شیء از آن ساخته شده است. مثلاً مفرغ علت مجسمه است و نقره علت پیاله، و همچنین اجناس آن چیزها علت این اشیاء هستند.

علت به‌معنی دیگر، صورت یا انگاره یعنی تعریف ماهیت[1] (حدّ ذات) است و همچنین اجناس اینها (مثلاً نسبت دو بر یک و به‌طور کلی عدد، علت ذوالکل است) همچنین اجزاءِ تعریف ماهیت نیز عللند.

علت به‌معنی دیگر نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، یعنی چیزی است که حرکت یا سکون نخستین‌بار از آن آغاز می‌شود. مثلاً مشیر [یا آمر] علت عمل است، و پدر علت کودک است، و به‌طور کلی صانع علت شیء مصنوع است و عاملِ تغییر علت تغییر یافتن است.

علت به‌معنی دیگر، غایت است یعنی آنچه یک چیز برای آن است. تندرستی علت راه رفتن است، چه، اگر بپرسند که فلان کس چرا راه می‌رود، پاسخ می‌دهیم: برای اینکه تندرست باشد، و معتقدیم که با این پاسخ علت راه رفتن را بیان کرده‌ایم. همین سخن در مورد همهٔ اعمال و وسایلی هم که ــ اگر

---

۱. علت صوری. انگاره در اینجا به‌معنی انگاره یا الگوی افلاطونی نیست. (تریکو)

چیزی دیگر علت حرکت شده باشد ــ پیش از وصول به‌غایت از آنها سود
1013 b جسته می‌شود، صادق است مانند لاغر شدن به‌منظور تندرستی یا تخلیهٔ بدن یا داروها یا ابزارها[ی طبی]، زیرا همهٔ اینها برای غایت است و فرقشان با یکدیگر این است که بعضی ابزارند و بعضی عمل.

اصطلاح علت تقریباً در این معانی به‌کار می‌رود و این تنوع معانی خود نشان می‌دهد که شیئی واحد چند علت دارد، آن هم نه علت به‌معنی علت بالعرض. مثلاً برای مجسمه، هم هنر پیکرساز علت است و هم مفرغ؛ و اینها تنها از این جهت که مجسمه مجسمه است. علت مجسمه‌اند نه از جهتی دیگر؛ ولی این هر دو، علت به‌یک معنی نیستند زیرا یکی به‌عنوان ماده علت است و دیگری به‌عنوان مبدأ حرکت.

بعضی چیزها متقابلاً علت یکدیگرند، مثلاً کار کردن علت سلامت جسمانی است و سلامت جسمانی علت کار کردن. ولی هر دو، علت به‌یک معنی نیستند بلکه یکی علت به‌معنی غایت است و دیگری علت به‌معنی مبدأ حرکت.

گاه هم چیزی واحد علتِ دو نتیجهٔ متضاد است، زیرا وقتی که حضور چیزی علت امری معین است غیبت آن‌را علت ضد آن امر می‌شماریم. مثلاً غیبت ناخدا را علت غرق کشتی می‌دانیم و حضور او را علت سالم ماندن کشتی، و هر دو اینها ــ یعنی حضور و عدم حضور ــ علل محرکند.

همهٔ معانی که تاکنون برای علت برشمردیم تحت چهار نوع اصلی قرار دارند. زیرا حروف الفبا علل هجاها هستند و مصالح علت شیئی است که از آنها ساخته شده است و آتش و خاک و همهٔ این قبیل چیزها علل اجسامند و اجزا علل کلند و مقدمات علل نتیجهٔ قیاس. همهٔ اینها علت بدین معنی هستند که این اشیا از آنها به‌وجود آمده‌اند. ولی بعضی از آنها علت به‌عنوان موضوع‌اند، مانند اجزا، و بعضی دیگر به‌عنوان ماهیت (مانند کل و ترکیب و صورت). بذر و پزشک و مشیر (یا: آمر) و به‌طور کلی عامل و صانع، همه

علت به‌معنی مبدأ حرکت یا سکونند. سرانجام بعضی علل، علت به‌معنی غایت و خیر اشیاء دیگرند. زیرا آن‌چیزی که اشیاء دیگر برای آن هستند، همیشه به‌معنی خیر و غایت اشیا است و (فعلاً فرق نمی‌کند که آن‌را خیر بنامیم یا آنچه خیر و نیک می‌نماید).

پس علل، اینها هستند و شمار انواعشان چنان است که بیان کردیم.

علل به‌انحاء متعدد ظاهر می‌شوند ولی اگر آنها را تحت عناوین عمده جمع کنیم عددشان کمتر می‌شود. زیرا علل، حتی آنجا که از نوعی واحدند، به‌انحاء گوناگون نامیده می‌شوند یعنی یکی در مقام مقایسه با دیگری علت مقدمتر (علت بعید) شمرده می‌شود و دیگری علت مؤخرتر (علت قریب). مثلاً علت تندرستی، هم عالم علم پزشکی است و هم کسی که به‌صناعت پزشکی می‌پردازد و علت ذوالکل، هم نسبت دو بر یک است و هم عدد؛ و بدین ترتیب اجناسی که شامل یک علت مفرد هستند علل معلول مفرد می‌باشند.

بعلاوه، علل بالعرض نیز وجود دارند، و همچنین اجناسی که دربرگیرندهٔ این عللند. مثلاً به‌یک معنی، مجسمه‌ساز علت مجسمه است و به‌معنی دیگر پولوکلیتوس، زیرا مجسمه‌ساز اتفاقاً پولوکلیتوس است؛ و اجناسی هم که 1014 a
شامل علل بالعرض هستند، عللند مثلاً انسان ـ یا به‌طور کلی حیوان ـ علت مجسمه است زیرا پولوکلیتوس انسان است و انسان حیوان است. بعلاوه، از علل بالعرض هم بعضی در مقام مقایسه با بعضی دیگر نزدیکتر یا دورتر از دیگری است؛ مثلاً آنجا که نه‌تنها پولوکلیتوس یا انسان، بلکه «سفیدچهره» یا «هنرمند» علت مجسمه نامیده می‌شود.

گذشته از این، همهٔ علل، اعم از علل بالذات و علل بالعرض، یا از این جهت علت نامیده می‌شوند که قوه و توانایی اثربخشی دارند و یا از این جهت که بالفعل اثر می‌بخشند؛ مثلاً علت خانه، یا معمار است یا معماری که بالفعل خانه را می‌سازد. همین نحوهٔ نام بردن را در مورد معلولهای علل نیز می‌توان

یافت: مثلاً یک چیز را می‌توان علت این مجسمهٔ معین نامید یا علت مجسمه به‌نحو مطلق و یا علت تصویر به‌طور کلی؛ همچنین چیزی واحد را می‌توان علت این قطعهٔ مفرغ نامید یا علت فلز به‌نحو مطلق یا علت ماده به‌طور کلی؛ و همین‌طور است در مورد معلولهای بالعرض. بعلاوه، علل بالذات و بالعرض را می‌توان به‌صورت پیوسته بهم نام برد مثلاً به‌جای «پولکلیتوس» یا «مجسمه‌ساز» می‌توان گفت: «پولوکلیتوس مجسمه‌ساز.»

همهٔ اینها، به‌شش نوع برمی‌گردند که از هر یک به‌دو معنی می‌توان سخن گفت. زیرا هر علتی یا به‌عنوان فرد علت است یا به‌عنوان جنس، یا به‌عنوان علت بالعرض یا به‌عنوان جنس علت بالعرض؛ یا به‌نحو پیوسته بهم یا هر یک به‌نحو مستقل و جدا؛ و همهٔ اینها یا علت به‌معنی اثربخش بالفعلند یا به‌معنی توانا به‌اثربخشی بالقوه؛ و فرق این دو در این است که هر یک از علل اثربخش بالفعل، با چیزی که علت علت آن است همزمان موجود است مثلاً این پزشک معالج معین با این بیمار معین، و این معمار معین با این خانهٔ معین که در حال ساخته شدن است؛ ولی علت به‌معنی چیزی که قوه و توانایی اثربخشی دارد همیشه با معلول همزمان نیست زیرا خانه و معمار در یک زمان از میان نمی‌روند.

فصل سوم

عنصر

«عنصر» (اسطقس) نخستین جزء تشکیل‌دهنده حالّ در شیء است که از لحاظ نوع قابل تجزیه به‌انواع دیگر نباشد مثلاً عناصر سخن اجزائی هستند که سخن از آنها ترکیب یافته است و سخن را نهایتاً به‌آنها تجزیه می‌توان کرد در حالی که خود آن اجزاء قابل تجزیه به‌عناصر دیگری، که از حیث نوع با آنها فرق دارند، نمی‌باشند و اگر تجزیه شوند اجزائشان همه از همان نوع خواهند بود چنانکه هر جزء آب آب است در حالی که هر جزء هجا هجا نیست. کسانی هم که سخن از عناصر اجسام می‌گویند[1] مرادشان آن چیزهایی است که جسم نهایتاً به‌آنها تجزیه می‌شود ولی خود آنها دیگر قابل تجزیه به‌اجسام از نوع دیگر نیستند. این‌گونه چیزها، خواه یکی باشند و خواه بیشتر، عنصر نامیده می‌شوند.

مواد براهین هندسی، و به‌طور کلی مواد براهین نیز، عنصر نامیده می‌شوند زیرا براهین نخستین که براهین متعدد حاوی آنها هستند عناصر برهان خوانده می‌شوند. نخستین قیاسها نیز که هر کدام دارای سه حدند و به‌وسیلهٔ یک حد وسط عمل می‌کنند چنین‌اند. ۱۰۱۴b

---

۱. فلاسفهٔ طبیعی. (تریکو)

مردمان نیز لفظ عنصر را بر پایهٔ این معنی به‌صورت منقول به کار می‌برند و آن‌را به‌چیزی اطلاق می‌کنند که چون واحد و کوچک است، برای مقاصد بسیاری سودمند است؛ و از همین‌روست که هر چیز کوچک و بسیط و تجزیه‌ناپذیر عنصر خوانده می‌شود. به‌این جهت کلیترین چیزها[1] عناصرند زیرا هر یک از آنها به‌سبب اینکه واحد و بسیط است در بسیاری از اشیا یا در بیشترین اشیا وجود دارد؛ و باز از این‌روست که بعضی متفکران واحد و نقطه را مبادی اولیه[2] می‌انگارند. چون اجناس به‌این معنی، کلی و تجزیه‌ناپذیرند (زیرا تعریفی برای آنها وجود ندارد[3]) بعضی می‌گویند که اجناس، عناصرند و حتی اجناس را بیشتر از فصول عنصر تلقی می‌کنند زیرا جنس کلیتر است. چه، هر جاکه فصل حاضر است جنس با آن همراه است ولی هر جاکه جنس حاضر است فصل همیشه با آن همراه نیست.

وجه مشترک همهٔ معانی اصطلاح عنصر این است که عنصر نخستین جزء تشکیل‌دهنده؛ حالّ در شیئی است.

---

۱. به‌عبارت دیگر عالیترین اجناس. (تریکو)

۲. یعنی مبادی اولیهٔ عدد و خط. (تریکو)

۳. از این جهت که قابل تجزیه به‌جنس و فصل نیستند. ــ م.

فصل چهارم

طبیعت

«طبیعت»، به‌یک معنی، تکون شیء نامی است[1] (و اصطلاح طبیعت هنگامی این معنی را می‌دهد که حرف y در کلمهٔ physis ممتد تلفظ شود.)

طبیعت، به‌معنی دیگر، آن جزء حالّ در شیء نامی است که نمو شیء نخستین‌بار از آن آغاز می‌شود.

طبیعت، به‌معنی دیگر، مبدأ نخستین حرکت مقتضای ذات هر شیء طبیعی به‌عنوان شیء طبیعی است.

از نموّ در مورد شیئی سخن گفته می‌شود که از طریق تماس و یگانه شدن طبیعی با شیئی دیگر، یا ــ چنانکه در مورد جنین ــ ملاحق شدن با شیئی دیگر، افزایش می‌یابد. یگانه شدن طبیعی با تماس فرق دارد. در مورد اخیر لازم نیست که چیزی غیر از تماس موجود باشد. ولی در یگانه شدن طبیعی چیزی هست که در هر دو شیء یک و همان است و این چیز سبب می‌شود که دو شیء، به‌جای اینکه فقط مماس باشند، یگانه گردند و از حیث اتصال و کمیت ــ هرچند نه از حیث کیفیت ــ یکی شوند.

---

۱. تکون در اینجا به‌معنی فرایند و جریان کون، یا حرکت کونی، است یعنی رشد و نمو و تحول، و مقصود این است که «طبیعت» آن‌چیزی است که این حرکت وقتی که به کمال می‌رسد به‌آن منتهی می‌گردد، یعنی صورت. کلمهٔ physis (که معمولاً به‌معنی طبیعت به‌کار می‌رود) در زبان یونانی اصلاً به‌معنی «نموّ» است. معانی «طبیعت» در کتاب دوم «سماع طبیعی» ارسطو به‌تفصیل تشریح شده است. ــ م.

طبیعت به‌معنی دیگر، مادهٔ اولیه‌ای است که اشیاء طبیعی[1] از آن ساخته شده‌اند یا ساخته می‌شوند (و این مادهٔ اولیه، بی‌شکل است و به‌نیروی خود تغییر نمی‌تواند یافت) مثلاً مفرغ را طبیعتِ مجسمه یا طبیعتِ اسباب و آلات ساخته‌شده از مفرغ می‌نامند و چوب را طبیعت اشیاء ساخته از چوب، و همچنین است در سایر موارد از این قبیل، زیرا وقتی که شیئی از آن مواد ساخته می‌شود مادهٔ اولیه به‌جای خود باقی می‌ماند[2]. به‌همین معنی عناصر اشیاء طبیعی را هم طبیعت این اشیا می‌نامند: بعضی آتش را عنصر اشیاء طبیعی تلقی می‌کنند و بعضی دیگر خاک یا آب یا هوا یا چیزی دیگر از این قبیل را؛ بعضی کسان بیش از یکی از این چیزها را عنصر اشیا می‌نامند و بعضی دیگر همهٔ اینها را.

طبیعت به‌معنی دیگر، ماهیت اشیاء طبیعی را می‌نامند، مثلاً بعضی متفکران می‌گویند نخستین ترکیبِ یک شیء طبیعتِ شیئی است؛ و امپدوکلس می‌گوید:

a ۱۰۱۵ «هیچ‌یک از اشیاء دارای طبیعت نیست؛ بلکه تنها آمیزش و جدائی آمیخته‌شده‌ها هست. طبیعت نامی است که آدمیان بر آن نهاده‌اند»[3].

از این جهت است که دربارهٔ شیئی که به‌حکم طبیعت هست یا به‌وجود می‌آید ــ با اینکه چیزی که این شیئی به‌طور طبیعی از آن به‌وجود می‌آید یا

۱. در همهٔ ترجمه‌های اروپایی که در دست ماست «اشیاء طبیعی» آمده است و تنها در ترجمهٔ بونیتس «اشیاء غیرطبیعی» و در ترجمهٔ تریکو «اشیاء مصنوع». ما از اکثریت پیروی کردیم. هرچند از مثالهای مجسمه و اشیاء ساخته‌شده از چوب چنین برمی‌آید که «اشیاء غیرطبیعی» درست است ولی چون چند سطر بعد گفته می‌شود که بعضی کسان آتش را عنصر اشیاء طبیعی تلقی می‌کنند... معلوم می‌شود که «اشیاء طبیعی» درستتر است و مثالها فقط برای روشن شدن موضوع از میان اشیاء مصنوع انتخاب شده است. ــ م.

۲. یعنی مادهٔ اولیه در طول تمامی جریان رسیدن ماده به‌این صورت معین به‌جای خود باقی می‌ماند. (تریکو)

۳. قطعه ۸.

به‌وجود آمده است، موجود و حاضر است[۱] ــ مادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را نیافته است، می‌گوییم این شیئی هنوز طبیعت خود را ندارد. شیئی طبیعی از این دو ــ یعنی ماده و صورت ــ مرکب است مانند جانوران و اجزاء آنها. ولی طبیعت، از یک‌سو مادهٔ اولیه است (و مادهٔ «اولیه» نیز به‌دو معنی است: یکی «اولیه» نسبت به‌این شیئی خاص و معین، و دیگری مادهٔ «اولیه» به‌طور کلی. مثلاً مادهٔ اولیهٔ اشیاء ساخته از مفرغ با توجه به‌خود آن اشیاء، مفرغ است، ولی مادهٔ اولیه به‌طور کلی شاید آب باشد اگر بتوان پذیرفت که همهٔ چیزهای گداختنی آب است) و از سوی دیگر صورت یا ماهیت؛ و صورت و ماهیت غایت هر کون است.

به‌معنیِ منقول از این معنیِ «طبیعت»، هر ماهیتی به‌طور کلی طبیعت نامیده می‌شود زیرا طبیعت یک شیء، قسمی ماهیت است.

بنا بر آنچه گفته شد، طبیعت به‌معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند. زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد؛ و جریان کون و نموّ از آن جهت طبیعت خوانده می‌شوند که حرکاتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت بدین معنی، مبدأ حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیا حالّ و حاضر است.

---

۱. یعنی با اینکه مادهٔ اولیهٔ شیء موجود و حاضر است. ــ م.

فصل پنجم

ضروری

«ضروری» آن‌چیزی را گویند که بی‌آن ــ به‌عنوان شرط ــ زندگی برای یک موجود ناممکن است. مثلاً تنفس و تغذیه برای حیوان ضروری است زیرا حیوان بی‌آنها نمی‌تواند زنده بماند.

همچنین شرایطی را ضروری نامند که بی‌آنها، «خیر» ممکن نیست موجود باشد یا موجود شود؛ و یا بی‌آنها ما نمی‌توانیم شرّ را از خود دور کنیم و از آن رهایی بیابیم. مثلاً دارو خوردن برای رهایی از بیماری، یا با کشتی به‌اگینا رفتن برای وصول طلب، ضروری است.

بعلاوه، اجبار نیز ضرورت است یعنی آنچه ما را مانع می‌شود از اینکه مطابق گرایش و قصدمان عمل کنیم. زیرا اجبار، مجبورکننده است و به‌همین جهت رنج‌آور است چنانکه اوئنوس[1] می‌گوید: «هر امر ضروری بالطبع آزاردهنده است.» پس اجبار نوعی ضرورت است چنانکه سوفوکلس می‌گوید: «این کار را اضطرار بر من ضروری ساخته است[2].» مردمان بر آنند که ضرورت را نمی‌توان دگرگون کرد، و حق همین است، زیرا ضرورت امری است بر خلاف حرکت از روی قصد و تعقل.

---

۱. Eucnos سوفسطایی و شاعر یونانی معاصر سقراط. ــم.

۲. از نمایشنامهٔ «الکترا». (راس)

بعلاوه، دربارهٔ آنچه طور دیگر نمی‌تواند بود می‌گوییم ضروری است؛ و همهٔ معانی دیگر «ضروری» به‌این معنی برمی‌گردند زیرا از یک‌سو فعل یا انفعال وقتی ضروری به‌معنی قسری نامیده می‌شود که کسی به‌علت اجبار و اضطراری که به‌او روی می‌آورد نتواند مطابق میل خود عمل کند، و این خود بدین معنی است که ضروری چیزی است که به‌سبب آن، یک امر نمی‌تواند طور دیگر باشد. از سوی دیگر همین سخن در مورد شرایط زندگی و خیر هم صادق است، چه اگر هستی و زندگی یا خیر، بدون شرایط خاصی ممکن نیست، پس این شرایط ضروری هستند، و این قسم علت، نوعی ضرورت است. برهان نیز یکی از امور ضروری است چه اگر استدلال به‌وجه صحیح و به‌معنی واقعی به‌عمل آمده باشد نتیجه طور دیگر نمی‌تواند بود، و علل این ضرورت، مقدمات هستند یعنی قضایایی که نتیجه از آنها حاصل شده‌است، و خود آنها طور دیگر نمی‌توانند بود. 1015 b

ضرورت بعضی امور ناشی از علتی است که غیر از خود آنهاست؛ ولی بعضی امور دیگر چنین نیستند بلکه خود منشأ ضرورت چیزهای دیگرند. از این‌رو ضروری به‌معنی حقیقی، بسیط است زیرا بیش از یک حالت نمی‌تواند داشت یعنی ممکن نیست هم این‌گونه باشد و هم به‌گونه‌ای دیگر وگرنه لازم می‌آید که حالات متعدد بپذیرد. پس اگر چیزهایی سرمدی و نامتحرک و تغییرناپذیر وجود دارند ممکن نیست هیچ امر قسری و خلاف طبیعتشان با آنها همراه باشد.

فصل ششم

واحد

«واحد» یا واحد بالعرض است یا واحد بالذات. مثال برای واحد بالعرض: کوریسکوس[1] و هنرمند و «کوریسکوس هنرمند» یک و همان است (زیرا خواه بگوییم «کوریسکوس و هنرمند» و خواه بگوییم «کوریسکوس هنرمند»، در هر دو مورد سخنمان به‌چیزی واحد دلالت دارد) و همچنین در یک‌سو هنرمند و عادل و در سوی دیگر کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل یک و همان است. هنرمند و عادل از این جهت واحد خوانده می‌شوند که هر دو عرض جوهری واحدند، و هنرمند و کوریسکوس از این جهت که یکی عرض دیگری است. به‌همین نحو به‌یک معنی کوریسکوس هنرمند نیز با کوریسکوس یکی است زیرا یکی از اجزاء عبارت، عرض جزء دیگر است، یعنی هنرمند عرض کوریسکوس است. کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل نیز از این جهت یکی است که یک جزء هر یک از آن دو، عرض موضوع واحدی است. همین‌طور است آنجاکه عرض به‌جنسی حمل می‌شود یا به‌نامی کلی: مثلاً آنجاکه می‌گوییم انسان و انسان هنرمند یکی است. زیرا یا از این جهت چنین می‌گوییم که هنرمند عرض انسان است که

---

۱. Koriskos هنرمندی یونانی از پیروان افلاطون. ــم.

جوهری واحد است و یا از این جهت که هر دو عرضهای یک شخص ــ مثلاً کوریسکوس ــ هستند. البته هر دو اینها عرض کوریسکوس به‌یک معنی نیستند بلکه یکی عرض به‌عنوان جنس است که داخل در جوهر است و دیگری به‌معنی حالت یا انفعال جوهر است[1].

پس هر چه واحد بالعرض نامیده می‌شود، بدین معنی است.

اکنون به‌واحد بالذات می‌پردازیم. چیزهایی که واحد بالذات خوانده می‌شوند گاه از این جهت چنین نامیده می‌شوند که متصلند مانند بسته‌ای که با بندی بهم بسته شده است یا چند قطعه چوب که با چسب بهم پیوسته و یکی شده‌اند. حتی خطی که انکسار یافته ولی متصل است واحد خوانده می‌شود همچنانکه هر یک از اعضای تن را نیز ــ مانند دست یا پا ــ واحد می‌خوانیم. ۱۰۱۶ a
از همهٔ این اشیاء، آنها که طبیعتاً متصلند به‌معنی دقیقتری واحدند تا آنها که به‌سبب صنعت متصل شده‌اند؛ و متصل چیزی را گویند که حرکتش به‌موجب طبیعتِ خودش واحد است و بیش از یک حرکت نمی‌تواند داشت؛ و حرکت هنگامی واحد است که قسمت‌ناپذیر است یعنی قسمت‌ناپذیر از حیث زمان. اشیایی به‌موجب طبیعتِ خود متصلند که وحدتشان نتیجهٔ تماس صرف نیست زیرا اگر دو پارچهٔ چوب را با هم مماس کنیم آنها را نه یک پارچه چوب می‌نامند و نه جسم واحد و نه متصل به‌نحوی از انحاء.

اشیاء متصل، حتی اگر دارای مفصل باشند، واحد خوانده می‌شوند. ولی

---

۱. بنابراین، در اینجا پنج گونه واحد بالعرض مورد بحث قرار گرفت:
الف: جوهر و عرض: مانند کوریسکوس و هنرمند. این، واحد بالعرض به‌معنی اساسی است.
ب: عرض و عرض: مانند هنرمند و عادل.
ج: جوهر، و عرض + همان جوهر و عرضی دیگر: مانند کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل.
د: جوهر، و عرض + جوهر: مانند کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس.
هـ: جنس + عرض و جنس: مانند انسان و انسان هنرمند. (تریکو)

متصل به‌معنی حقیقی شیئی است که دارای مفصل نیست. مثلاً ساق پا به‌تنهایی، یا ران به‌تنهایی، به‌معنی حقیقی‌تری واحدند تا تمامی پا، زیرا حرکت تمامی پا لازم نیست بضرورت یکی باشد. همچنین خط مستقیم به‌معنی حقیقی‌تری واحد است تا خط منکسر. خط منکسر را که دارای زاویه است هم واحد می‌خوانند و هم غیرواحد، زیرا حرکت دو بخش آن، هم ممکن است همزمان باشد و هم ممکن است همزمان نباشد در حالی که حرکت همهٔ بخشهای خط مستقیم همیشه همزمان است و ممکن نیست که هیچ جزئی از آنکه دارای مقدار است[۱] ساکن باشد در حالی که جزء دیگر متحرک است، حال آنکه چنین امری در مورد خط منکسر امکان‌پذیر است.

اشیا را از جهتی دیگر نیز واحد بالذات می‌خوانند، یعنی از این جهت که در موضوع[۲] آنها اختلافی از حیث نوع وجود ندارد و این سخن در مورد اشیایی صادق است که نوعشان برای ادراک حسی قسمت‌پذیر نیست. مراد از موضوع، یا نزدیکترین موضوع به‌حالت غایی است، یا دورترین موضوع. چه، از یک‌سو شراب، از آن جهت که موضوعش قسمت‌پذیر نیست، واحد خوانده می‌شود و همچنین آب از آن جهت که موضوعش قسمت‌پذیر نیست، واحد خوانده می‌شود؛ و از سوی دیگر همهٔ شیره‌ها مانند روغن و شراب واحد خوانده می‌شوند و همچنین همهٔ چیزهای گداختنی واحد خوانده می‌شوند زیرا موضوع نهایی همهٔ آنها واحد است یعنی همه یا آبند یا هوا.

بعلاوه، همه اشیایی که از یک جنسند واحد به‌معنی ذاتی خوانده می‌شوند هرچند از حیث نوع مختلف باشند. این اشیا را از این جهت واحد می‌نامند که جنسی که موضوع انواع آنهاست واحد است (مثلاً اسب و انسان و سگ از این

---

۱. مراد از جزء دارای مقدار این است که این جزء خط باشد نه نقطه زیرا نقطه (که دارای مقدار نیست) ممکن است ساکن باشد و خط به گرد آن بگردد. (راس)

۲. موضوع به‌معنی مابه و ماده است یعنی آنچه تغییر صورت به‌آن روی می‌آورد. ـم

جهت واحدند که همه حیوانند) درست مانند اشیایی که ماده‌شان واحد است. این اشیا گاه بدین معنی که تشریح کردیم واحد خوانده می‌شوند و گاه به‌لحاظ جنسی عالیتر؛ بدین معنی که وقتی که آنها سافل‌ترین انواع جنس خود هستند، به‌لحاظ جنسی که بر فراز آنها قرار دارد واحد نامیده می‌شوند مثلاً مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین واحدند و هر دو یک نوع شکلند زیرا هر دو مثلثند، ولی هر دو یک نوع مثلث نیستند[۱].

بعلاوه، اشیاء وقتی واحد بالذات خوانده می‌شوند که تعریفی که مبیّن ماهیت یکی است از تعریفی که مبین ماهیت دیگری است تجزیه‌پذیر نباشد (هرچند هر تعریفی فی‌نفسه تجزیه‌پذیر است[۲]) از این‌رو یک چیز، چه در حال نموّ و چه در حال ذبول واحد است زیرا در هر دو حال تعریفش واحد است، چنانکه در مورد سطحها، با وجود اختلاف در بزرگی، تعریف نوع 1016 b
همیشه واحد است.

به‌طور کلی اشیایی که تصور ماهیتشان غیرقابل تجزیه است و فکر نمی‌تواند آنها را نه از حیث زمان و نه از حیث مکان و نه از حیث مفهوم و تعریف، از هم جدا کند واحدتر از همهٔ اشیااند؛ و در میان این‌گونه اشیا، جواهر به‌برترین معنی واحدند. به‌طور کلی اشیاء تجزیه‌ناپذیر از آن حیث که

---

۱. ارسطو می‌خواهد بگوید که موجوداتی که تحت جنسی واحد قرار دارند، واحدند. ولی اگر این جنس قریب، خود نیز تحت جنس عالیتری قرار داشته باشد (مانند جنس مثلث که تحت جنس شکل قرار دارد) انواع این جنس قریب (خواه سافلترین انواع باشند و خواه نه، مثلاً مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین) به‌لحاظ جنس عالیتر واحد خواهند بود نه به‌لحاظ جنس قریب. به‌عبارت دیگر، مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین به‌لحاظ جنس قریبشان (یعنی به‌لحاظ مثلث) با هم فرق دارند ولی به‌لحاظ جنس بعید (یعنی شکل) واحدند. «راس» اندیشهٔ ارسطو را بروشنی تمام تشریح می‌کند آنجا که می‌گوید «اسب و انسان و سگ واحدند زیرا همه حیوانند. ولی اگر بخواهیم آنها را یک چیز بنامیم نمی‌توانیم بگوییم آنها یک (نوع) حیوانند بلکه باید جنس عالیتر را در نظر آوریم و آنها را یک (نوع) موجود زنده بنامیم». (تریکو)

۲. تجزیه‌پذیر به جنس و فصل. (تریکو)

تجزیه‌ناپذیرند واحد خوانده می‌شوند. وقتی که دو شیء از این جهت که هر دو انسانند قابل تجزیه نیستند، یک نوع انسانند، و اگر از این جهت که حیوانند قابل تجزیه نیستند یک نوع حیوانند، و اگر از این جهت که مقدارند قابل تجزیه نیستند یک نوع مقدارند.

بیشتر اشیا از این جهت واحد نامیده می‌شوند که چیزی غیر از خود آنها واحد است، یعنی فعلی واحد از آنها سر می‌زند یا چیزی واحد را دارند یا از چیزی واحد انفعال واحد می‌پذیرند یا مضاف به‌چیزی واحد هستند. ولی واحد به‌معنی حقیقی اشیایی خوانده می‌شوند که جوهرشان واحد است: واحد یا از حیث اتصال یا از حیث صورت یا از حیث تعریف. زیرا ما چیزهایی را کثیر می‌نامیم که یا متصل نیستند یا از حیث صورت واحد نیستند و یا تعریف واحد ندارند.

هرچند ما شیئی را که دارای کمیت و متصل است، به‌یک معنی واحد می‌خوانیم، ولی به‌معنی دیگر، آن‌را اگر کل نباشد، یعنی اگر دارای صورتی واحد نباشد، واحد نمی‌نامیم. مثلاً اگر اجزاء یک کفش را به‌نحوی از انحاء پیوسته بهم ببینیم، آنها را واحد نمی‌خوانیم (مگر به‌اعتبار متصل‌بودنشان). آنها را هنگامی واحد می‌نامیم که چنان بهم‌پیوسته باشند که کفشی پدید آمده باشد و صورتی معین و واحد داشته باشد. از این جهت است که در میان همهٔ اشکال، شکل دایره واحد به‌معنی حقیقی است زیرا کلّ و کامل است.

هستی واحد، نوعی مبدأ هستی عدد است. زیرا اولین مقیاس، مبدأ است و نخستین چیزی که ما از طریق آن هر جنسی را می‌شناسیم نخستین مقیاس آن جنس است. بنابراین، مبدأ آشنایی ما با هر جنسی، واحد است. ولی واحد در همهٔ اجناس یک و همان نیست زیرا در یک مورد، ربع صدا است، در موردی دیگر حرف صدادار یا بی‌صدا، در مورد وزن واحدی دیگر و در مورد حرکت واحدی دیگر. ولی در همهٔ موارد، واحد چه از حیث کمیت و چه از حیث نوع

قسمت‌ناپذیر است. در میان اشیایی که از حیث کمیت قسمت‌ناپذیرند، آنچه در همهٔ ابعاد قسمت‌ناپذیر است و وضع ندارد، واحد خوانده می‌شود و آنچه در همهٔ ابعاد قسمت‌ناپذیر است ولی وضع دارد نقطه نامیده می‌شود. شیئی که تنها در یک بعد قسمت‌پذیر است خط نامیده می‌شود و شیئی که در دو بعد قسمت‌پذیر است سطح خوانده می‌شود و آنچه در هر سه بعد از حیث کمیت قسمت‌پذیر است جسم نام دارد. به‌ترتیب معکوس نیز، آنچه در دو بعد قسمت‌پذیر است سطح است و آنچه در یک بعد قسمت‌پذیر است خط است و آنچه در هیچ بعدی از حیث کمیت قسمت‌پذیر نیست نقطه یا واحد است: یعنی اگر دارای وضع نیست واحد است و اگر دارای وضع است نقطه است.

بعلاوه، بعضی اشیاء عدداً واحدند، بعضی نوعاً، بعضی از حیث جنس و بعضی بر حسب قیاس: اشیایی به‌عدد واحدند که ماده‌شان واحد است؛ از حیث نوع، آنها که تعریفشان واحد است؛ از حیث جنس آنها که از یک مقوله‌اند؛ و بر حسب قیاس، دو چیزی که نسبتشان به‌یکدیگر مانند نسبت چیزی سوم به‌چیز چهارم است. ولی در همهٔ این موارد، آنجا که قسم مقدم وحدت، وجود دارد قسم مؤخر نیز وجود دارد مثلاً اشیایی که از حیث عدد
واحدند از حیث نوع نیز واحدند ولی همهٔ اشیایی که از حیث نوع واحدند از 1017 a
حیث عدد واحد نیستند؛ و همهٔ چیزهایی که از حیث نوع واحدند از حیث جنس نیز واحدند ولی همهٔ چیزهایی که از حیث جنس واحدند از حیث نوع واحد نیستند؛ و اشیایی که از حیث جنس واحدند بر حسب قیاس واحدند ولی همهٔ اشیایی که بر حسب قیاس واحدند از حیث جنس واحد نیستند.

کثیر معنایی متقابل با معنی واحد دارد: بعضی چیزها کثیرند برای اینکه متصل نیستند، بعضی دیگر برای اینکه ماده‌شان (یا مادهٔ قریب یا مادهٔ بعید) از حیث نوع قسمت‌پذیر است و بعضی دیگر از این جهت که تعریفهایی که مبین ماهیت آنها است بیش از یکی است.

فصل هفتم

موجود

«موجود» یا موجود بالعرض است یا موجود به‌معنی موجود بالذات.[1]

(۱)[2] موجود وقتی به‌معنی موجود بالعرض است که مثلاً می‌گوییم «عادل هنرمند است» یا «انسان هنرمند است»، یا «هنرمند انسان است»، و این تقریباً[3] به‌همان معنی است که می‌گوییم «هنرمند خانه می‌سازد»، و از این جهت چنین می‌گوییم که یا معمار بر حسب تصادف هنرمند است و هنرمند بودن عرضی معمار است، یا معمار بودن عرض هنرمند است یعنی هنرمند بر حسب تصادف معمار است. در اینجا «این آن است» بدین معنی است که «آن، عرض این است». همین سخن در موارد دیگری هم که نام بردیم صادق است. زیرا وقتی که می‌گوییم «انسان هنرمند است» و «هنرمند انسان است» یا «سفیدچهره هنرمند است» یا «هنرمند سفیدچهره است»، از این چهار جمله

---

۱. ارسطو در این فصل چهار معنی موجود یا چهار نحوهٔ وجود را تشریح می‌کند: موجود بالعرض، موجود بالذات، موجود به‌معنی موافق حقیقت و حقیقی، و موجود به‌معنی موجود بالقوه و موجود بالفعل. (تریکو)

۲. گفته شد که ارسطو در این فصل چهار معنی موجود را تشریح می‌کند. ما برای سهولت کار خوانندهٔ این چهار معنی را با شماره‌گذاری مشخص می‌سازیم. ــم.

۳. قید «تقریباً» بدین جهت آورده شده است که در جملهٔ «هنرمند خانه می‌سازد» به‌جای اینکه محمولی به‌هنرمند حمل شود، فعلی (خانه می‌سازد) به‌او نسبت داده می‌شود. (تریکو)

دو جملهٔ اخیر بدین معنی است که هر دو محمول، عرضهای موضوع واحدند[۱]، و جملهٔ اول به‌این معنی است که محمول، عرض چیزی است که موجود است[۲]، در حالی که «هنرمند انسان است» بدین معنی است که هنرمند عرض انسان است[۳]. به‌همین معنی می‌گوییم «آن‌که سفیدچهره نیست موجود است»، زیرا موضوعی که «آن‌که سفید نیست» عرض آن است، موجود است[۴]. بنابراین وقتی که به‌معنی عرضی گفته می‌شود که چیزی چیز دیگر است، یا از این جهت چنین گفته می‌شود که هر دو چیز، متعلق به‌شیئی واحدند که موجود است[۵]، یا از این جهت که شیئی که محمول متعلق به‌آن است، موجود است، و یا از این جهت که که موضوعی که به‌محمولِ خود به‌عنوان عرض تعلق دارد، موجود است[۶].

(۲) اقسام موجود به‌معنی موجود بالذات دقیقاً همانها هستند که مقوله‌ها بر آنها دلالت دارند زیرا عدد معانی موجود برابر با عدد مقوله‌هاست. چون بعضی محمولها مبیّن اینند که موضوع چیست، و بعضی مبین کیفیت موضوعند و بعضی مبین کمیت آن و بعضی مبین نسبت (= اضافه) و بعضی مبین فعل یا انفعال و بعضی مبین کجا و بعضی مبین کی، از این‌رو موجود در هر مورد معنایی دارد که پاسخگوی هر یک از این مقوله‌هاست. زیرا فرقی نمی‌کند که بگوییم «انسان در حال بهبودی یافتن است» یا «انسان بهبودی می‌یابد»، و «انسان در حال راه رفتن یا در حال بریدن است» یا «انسان راه می‌رود یا می‌برد» و به‌همین قیاس در موارد دیگر.

---

۱. هنرمند و سفیدچهره عرضهای انسانند. (تریکو)
۲. زیرا انسان موجود است. (تریکو) ۳. نه اینکه انسان عرض هنرمند باشد. (تریکو)
۴. در اینجا قاعدهٔ مورد بحث به‌عرضی تسری داده می‌شود که دلالت بر عدم می‌کند. (تریکو)
۵. یعنی به‌شیئی که در آن واحد هم موجود است و هم جوهر. (تریکو)
۶. بدین معنی که مثلاً در جملهٔ «هنرمند انسان است» موضوع، عرضِ محمول است و محمول موجود است: در اینجا انسان که در حقیقت موضوع است، بظاهر محمول هنرمند است، و انسان موجود است. ــم.

(۳) بعلاوه، «موجود» و «است» دلالت به‌این دارد که حکمی صادق است، و «نیست» دلالت بر صادق نبودن و کاذب بودن حکم می‌کند، چه در قضایای سالبه و چه در قضایای موجبه. مثلاً «سقراط هنرمند است» بدین معنی است که این حکم صادق است، و همچنین «سقراط نه‌ـسفیدچهره است». اما این سخن که «قطر مربع با ضلع آن متوافق نیست» بدین معنی است که اگر کسی بگوید متوافق است، ادعایش کاذب خواهد بود.

(۴) بعلاوه، «موجود» و «است» گاه دلالت به‌موجود بالقوه می‌کند و گاه
دلالت به‌موجود بالفعل. مثلاً وقتی که می‌گوییم «او بیننده است» این سخن هم ۱۰۱۷ b
به‌این معنی است که او بالقوه بیننده است و هم به‌این معنی که بالفعل بیننده
است. «داننده است» نیز، هم دربارهٔ کسی می‌گوییم که می‌تواند دانش خود را
به‌کار ببرد و هم به کسی که بالفعل آن‌را به‌کار می‌برد. همچنین «ساکن است»،
هم به‌چیزی می‌گوییم که بالفعل ساکن است و هم به‌چیزی که می‌تواند ساکن
شود یعنی بالقوه ساکن است. همین‌طور است در مورد جوهرها، مثلاً هم
می‌گوییم مجسمهٔ هرمس در سنگ است و هم می‌گوییم نصف خط در خط
است. همچنین گیاهی راکه هنوز نرسیده است گندم می‌نامیم. اما این نکته که
یک چیزکی بالقوه موجود است و کی هنوز بالقوه موجود نیست باید در جای
دیگر[۱] تشریح شود.

۱. رک. کتاب نهم، فصل هفتم. ـ م.

فصل هشتم

جوهر

«جوهر» اولاً اجسام بسیط را گویند مانند خاک و آتش و آب و هر چه از این قبیل است؛ و به‌طور کلی جوهر اجسام و اشیایی را گویند که از ترکیب آنها (=از ترکیب آن اجسام بسیط مانند خاک و آتش...) پدید آمده‌اند، اعم از جانداران و موجودات خدایی[1] و همچنین اجزاء این اجسام. همهٔ اینها از این جهت جوهر خوانده می‌شوند که به‌موضوعی حمل نمی‌شوند بلکه همهٔ چیزهای دیگر محمول اینها واقع می‌گردند.

ثانیاً، جوهر به‌معنی دیگر، چیزی را گویند که در این اشیا که به‌موضوعی حمل نمی‌شوند حاضر است و علت هستی اینهاست، مانند نفس که علت هستی حیوان است.

ثالثاً جوهر اجزائی را می‌نامند که در این اشیا حاضرند و اینها را محدود می‌سازند و به‌صورت افراد و اشخاص درمی‌آورند به‌طوری که با از میان رفتن آنها کل شیء از میان می‌رود همان‌گونه ــ که چنانکه بعضی کسان معتقدند ــ جسم با از میان رفتن سطح از میان می‌رود و سطح با از میان رفتن خط از بین می‌رود؛ و به‌طور کلی بعضی کسان بر آنند که عدد به‌طور کلی نیز

---

۱. مقصود ستارگان است: یونانیان هر ستاره را خدایی می‌دانستند. ــم.

چنین است چه اینان می‌گویند که اگر عدد نابود شود هیچ چیز وجود نمی‌تواند داشت و عدد همه چیز را محدود می‌سازد.

رابعاً ماهیتی که تعریفش مبیّن ذات است[1] جوهر شیء نامیده می‌شود.

پس اصطلاح جوهر به‌دو معنی به کار می‌رود: یکی موضوع نهایی که به‌هیچ چیز دیگر حمل نمی‌شود؛ دیگری چیزی که در عین حال که «این چیز» است جدایی‌پذیر نیز می‌باشد مانند شکل یا صورت هر شیء[2].

۱. مانند تعریف انسان (حیوان، عاقل، میرا). (تریکو)

۲. مقصود این نیست که صورت حقیقةً جدایی‌پذیر از ماده است، زیرا صورت را فقط در اندیشه می‌توان از ماده مجزا کرد. (تریکو)

فصل نهم

همان و غیر و مختلف و شبیه و ناشبیه

«همان» (این‌همان) در بعضی موارد به‌معنی عرضی به کار می‌رود. مثلاً می‌گویند سفیدچهره و هنرمند یک و همان است. در این مورد سفیدچهره و هنرمند هر دو عرضهای موضوعی واحدند؛ یا می‌گویند انسان و هنرمند یک و همان است، و در این مورد یکی عرض دیگری است. گاه هم می‌گویند هنرمند انسان است، برای اینکه هنرمند عرض انسان است. در این موارد، مرکب و هر یک از بسیطها، و همچنین هر یک از بسیطها و مرکب، یک و همان است زیرا انسان و هنرمند را با انسان هنرمند یکی می‌دانیم و همچنین انسان هنرمند را با انسان و هنرمند. به‌همین جهت هیچ‌یک از این احکام بصورت کلی بیان نمی‌شود[1]، چه اگر بگوییم هر انسان و هنرمند یک و همان است سخن ما صادق نخواهد بود زیرا کلیات، ذاتی اشیا است ولی عرض، ذاتی آنها نیست بلکه فقط به‌افراد و اشخاص حمل می‌شود. سقراط و هنرمند a ۱۰۱۸ را می‌توان یک و همان تلقی کرد ولی سقراط را نمی‌توان به‌بیش از یک موضوع اطلاق کرد و از این‌رو نمی‌توان گفت «هر سقراط»، ولی می‌توان گفت «هر انسان».

پس بعضی چیزها را بدین معنی همان می‌نامند.

---

۱. زیرا این «همانی»ها، یعنی «وحدت»ها، عرضی هستند نه ذاتی. ـم.

ولی بعضی اشیاء دیگر، به‌ذات خود همانند، و عدهٔ معانی «همان» به‌معنی همانِ بالذات برابر است با عدهٔ معانی «واحد» به‌معنی واحدِ بالذات. زیرا اشیایی که ماده‌شان، خواه از حیث نوع و خواه از حیث عدد، واحد است، و همچنین اشیایی که ماهیتشان واحد است، همان و عین یکدیگر تلقی می‌شوند. بنابراین، همانی، نوعی وحدت هستی است: یا وحدت هستی اشیاء متعدد، و یا وحدت هستی شیئی واحد که به‌عنوان اشیاء متعدد مورد توجه واقع می‌شود مثلاً وقتی که می‌گوییم: «فلان شیئی با خودش همان است (= عین خودش است)». زیرا اینجا دربارهٔ یک شیئی چنان سخن می‌گوییم که گویی دو شیئی است.

«غیر» در مورد اشیایی صدق می‌کند که یا نوعشان بیش از یکی است یا ماده‌شان و یا تعریف ماهیتشان؛ و به‌طور کلی معانی «غیر» متقابل معانی «همان» است.

اصطلاح «مختلف» را در مورد اشیایی به کار می‌برند که در عین حال که غیر از یکدیگرند از بعضی جهات یک و همان‌اند: نه از حیث عدد بلکه از حیث نوع یا جنس یا بر حسب قیاس. این اصطلاح در مورد اشیایی هم که از حیث جنس غیر از یکدیگرند به کار می‌رود و همچنین در مورد اضداد و همهٔ اشیایی که ذاتاً غیر از یکدیگرند.

«شبیه» به‌اشیایی می‌گویند که صفاتشان از هر حیث یک و همان است، و همچنین به‌اشیایی که آن دسته از صفاتشان که عین یکدیگرند بیش از صفاتی است که غیر از یکدیگرند؛ و همچنین اشیایی شبیه خوانده می‌شوند که کیفیتشان یک و همان است. همین‌طور، هنگامی دو شیئی را شبیه یکدیگر می‌نامند که هر دو در بیشتر صفات یا در صفات مهمتر ــ که یکی از آنها یک طرف دو صفت متضاد است[1] و اشیا از حیث آنها تغییر می‌توانند یافت ــ مشترک باشند.

«ناشبیه» در معانی متقابل معانی «شبیه» به کار می‌رود.

---

۱. مانند گرم و سرد، تر و خشک، صاف و خشن و نرم و سخت، سیاه و سفید، شیرین و تلخ. مهمترین جفت اضداد در نظر ارسطو جفت نخستین (= گرم و سرد) است. (راس)

فصل دهم

متقابل ـــ متضاد ـــ ناهمنوع

اصطلاح «متقابل» را برای نقیضین به‌کار می‌برند و همچنین برای ضدین و مضافها، و همچنین برای ملکه و عدم و همین‌طور برای دو طرفی که کون از یکی آغاز می‌شود و فساد به‌دیگری منجر می‌گردد. همچنین دو خصوصیتی را متقابل می‌نامند که در موضوعی که استعداد اخذ آنها را دارد ممکن نیست همزمان باشند: هم خود این خصوصیات را متقابل می‌خوانند و هم اجزائی را که این خصوصیات از ترکیب آنها پدید آمده‌اند. مثلاً رنگ سفید و رنگ خاکستری ممکن نیست در آن واحد به‌موضوعی واحد متعلق باشند زیرا اجزاء تشکیل‌دهنده آنها با یکدیگر تقابل دارند[1].

«متضاد» اولاً دو چیز را گویند که از حیث جنس با هم فرق دارند[2] و ممکن نیست در آن واحد در موضوعی موجود باشند؛ ثانیاً دو چیز همجنس را که در مقایسه با سایر همجنسهای خود بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند[3]؛ ثالثاً دو خصوصیت را که در میان خصوصیاتی که همه در موضوعی واحد موجودند، بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند[4]؛ رابعاً دو شیء را که در میان همهٔ اشیایی که به‌قوه‌ای واحد تعلق دارند[5]، بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند؛ و خامساً دو شیء را که یا مطلقاً[6] یا از

---

۱. نمی‌توانیم بگوییم که خاکستری و سفید متقابل یکدیگرند بلکه اجزائی که رنگ خاکستری از ترکیب آنها پدید آمده است (یعنی سیاه و سفید) متقابلند. (راس)

۲. مانند فعل و انفعال. (تریکو) ۳. مانند سفید و سیاه و تلخ و شیرین. (تریکو)

۴. مانند سفید و سیاه. (تریکو)

۵. یعنی موضوعات یک علمند. رک. اواخر 1055a. (تریکو)

۶. مانند موجود و لاوجود و ملأ و خلأ. (تریکو)

حیث جنس[1] و یا از حیث نوع[2] بزرگترین اختلاف را با یکدیگر دارند.

اشیاء دیگر که متضاد نامیده می‌شوند[3] از این جهت چنین خوانده می‌شوند که یا مالک اضدادی هستند به‌همان معانی که برشمردیم[4]، یا استعداد اخذ آن‌گونه اضداد را دارند، یا می‌توانند آن اضداد را تولید کنند یا از آنها منفعل شوند، یا بالفعل آنها را پدید می‌آورند یا از آنها منفعل می‌گردند، یا کسب یا فقدان آن‌گونه اضدادند، و یا بالاخره ملکه یا عدم آن خصوصیاتند.

چون واحد و موجود دارای معانی متعددند، همهٔ اصطلاحاتی هم که از
آنها ناشیند، مانند همان و غیر و ضد، باید از حیث عددِ معانی با آنها منطبق ۱۰۱۸ b
باشند به‌طوری که در هر مقوله‌ای معنایی دیگر داشته باشند.

«ناهمنوع» به‌اشیایی اطلاق می‌شود که با اینکه همه از یک جنسند یکی تحت دیگری قرار ندارد[5]؛ و همچنین به‌اشیایی اطلاق می‌شود که با اینکه از جنسی واحدند با یکدیگر فرق دارند[6]؛ یا جوهرشان متضاد است[7].

بعلاوه، اضداد نیز ناهمنوعند: یا همهٔ اضداد و یا اضداد به‌معنی حقیقی[8]؛ همچنین است اشیایی که تعریفشان از حیث واپسین نوع جنس با یکدیگر اختلاف دارند. مثلاً انسان و اسب از یک جنسند ولی تعریفشان یکی نیست.

همچنین ناهمنوع چیزهایی را می‌گویند که با اینکه به‌جوهری واحد متعلقند با یکدیگر فرق دارند[9].

معنی اصطلاح «همنوع» متقابل معنی «ناهمنوع» است.

---

۱. مانند ذیروح و بی‌روح. (تریکو) ۲. مانند سفید و سیاه. (تریکو)

۳. ارسطو از این بیعد اضداد مشتق یعنی اضداد به‌معنی مؤخر را برمی‌شمارد و تاکنون اضداد به‌معنی مقدم را برمی‌شمرد. (تریکو)

۴. مانند آتش و یخ که دارای گرمی و سردی هستند و گرمی و سردی اضدادند. (تریکو)

۵. مانند جانور بالدار، جانور آبی و جانور دونده. (تریکو)

۶. حتی اگر یکی تحت دیگری قرار داشته باشد. (تریکو)

۷. مانند آب و آتش؛ زیرا آتش گرم و خشک است و آب سرد و مرطوب. (تریکو)

۸. یعنی اضداد به‌معنی مقدم. (تریکو)

۹. تفسیرهای مختلفی که از این فقره کرده‌اند گرهی از کار نمی‌گشاید. گویا مقصود ارسطو صفاتی است که در زمانهای مختلف به‌جوهری واحد تعلق می‌گیرند. (راس)

فصل یازدهم

مقدم و مؤخر

مقدم و مؤخر در معانی ذیل به کار می‌رود:

اولاً چون در هر جنس، نخستین و مبدایی وجود دارد، چیزی را مقدم می‌نامند که به‌مبدایی معین ــ خواه آن مبدأ مطلقاً و بر حسب طبیعت معین باشد، و خواه نسبت به‌چیزی دیگر و خواه بر حسب مکان مبدأ باشد و خواه کسانی آن‌را مبدأ قرار داده باشند ــ نزدیکتر از چیزهای دیگر است.

مثلاً بعضی اشیا به‌لحاظ مکان مقدمند برای اینکه یا به‌مکانی که طبیعت معین کرده است (مثلاً به‌وسط یا به‌پایان) نزدیکترند یا به‌موضوعی اتفاقی. شیء دورتر مؤخر است.

بعضی چیزها به‌لحاظ زمان مقدمند: یا از این جهت که از «اکنون» (= زمان حال) دورترند (و این حکم در مورد چیزهای گذشته صادق است) مثلاً جنگ ترویا مقدم بر جنگ ایران و یونان است زیرا جنگ ترویا از «اکنون» دورتر [از جنگ ایران و یونان] است؛ و یا از این جهت که به«اکنون» نزدیکترند (و این حکم در مورد چیزهای آینده صادق است) مثلاً مسابقات ورزشی «نمه‌آ»[1] مقدم بر مسابقات «پوتیا»[2] هستند زیرا به«اکنون» ــ اگر «اکنون» را مبدأ بگیریم ــ نزدیکترند.

---

۱ و ۲. Nemea و Pythia.

بعضی اشیا به‌لحاظ حرکت مقدمند زیرا آنچه به‌محرک اول نزدیکتر است مقدم است. مثلاً کودک مقدم بر مرد بالغ و کامل است[1]؛ و محرک اول مبدأ مطلق است.

بعضی چیزها از حیث قوه مقدمند زیرا آنچه نیروی بیشتر دارد و نیرومندتر است مقدم است، و این چنان موجودی است که موجود دیگر، یعنی موجود مؤخر، باید از ارادهٔ او پیروی کند به‌طوری که اگر مقدم آن‌را متحرک نسازد حرکت نمی‌کند و اگر متحرک سازد حرکت می‌کند. اراده در اینجا مبدأ است.

بعضی اشیا از حیث ترتیب مقدمند. این معنی در مورد اشیایی صادق است که مطابق قاعده‌ای به‌فاصله‌هایی معین از شیئی معین قرار گرفته‌اند. مثلاً در صف آوازخوانان، خوانندهٔ دوم مقدم بر خوانندهٔ سوم است، و در میان تارهای ساز، تار ماقبل آخر مقدم بر تار آخر است. مبدأ در مثال اول رهبر گروه خوانندگان است و در مثال دوم تار میانه.

این اشیا به‌این معنی مقدم نامیده می‌شوند.

ثانیاً. به‌معنایی دیگر، اشیایی که برای شناسایی مقدمند چنان تلقی می‌شوند که گویی مطلقاً مقدمند. ولی اشیایی که از حیث تعریف مقدمند و اشیایی که در ارتباط با ادراک حسی مقدمند یک و همان نیستند. از حیث تعریف، کلیات مقدمند و برای ادراک حسی، مصادیق و اشخاص. از لحاظ تعریف، عرض نیز مقدم بر کل است مثلاً هنرمند مقدم بر انسان هنرمند است زیرا کل تعریف بدون جزء ممکن نیست وجود داشته باشد، هرچند هنرمندی نیز بی‌آنکه کسی هنرمند باشد وجود نمی‌تواند داشت.

ثالثاً صفات و تعینات شیئی مقدم، مقدم نامیده می‌شوند مثلاً راستی پیشتر از صافی است زیرا راستی صفت خط است و صافی صفت سطح.

---

۱. زیرا کودک به‌تولیدکننده نزدیکتر است تا مرد کامل. ــ م.

بعضی اشیا بدین معانی که تشریح کردم مقدم و مؤخر خوانده می‌شوند.

رابعاً بعضی اشیا از حیث طبیعت و جوهر مقدم و مؤخر خوانده می‌شوند. ۱۹ a
مقدم اشیایی را می‌نامند که بدون اشیاء دیگر وجود می‌توانند داشت در حالی که اشیاء دیگر بی‌آنها موجود نمی‌توانند بود. این تقسیم از افلاطون است[۱].

چون اصطلاح «موجود» در معانی متعدد به‌کار می‌رود، از این‌رو اولاً موضوع مقدم است و بدین جهت جوهر مقدم است[۲]. ثانیاً بر حسب اینکه توجه ما به‌قوه باشد یا به‌فعل، گاه تقدم بر حسب قوه است و گاه تقدم بر حسب فعلیت. مثلاً از حیث وجود بالقوه، نصف خط مقدم بر کل خط است، و جزء مقدم بر کل، و ماده مقدم بر جوهر انضمامی. ولی همهٔ اینها از حیث وجود بالفعل مؤخرند زیرا وقتی وجود بالفعل می‌یابند که کل از میان رفته باشد. از این‌رو از یک حیث همهٔ اشیایی که مقدم و مؤخر نامیده می‌شوند، با توجه به‌این معنی چهارم[۳] چنین خوانده می‌شوند زیرا بعضی اشیا از حیث ترتیب کون می‌توانند بدون اشیاء دیگر وجود داشته باشند (مثلاً کل بدون اجزا[۴]) و بعضی دیگر از حیث ترتیب فساد (مانند جزء بدون کل)[۵]. همینطور است در موارد دیگر.

---

۱. در نوشته‌های افلاطون چنین مطلبی نیست. گویا اشارهٔ ارسطو به‌تعالیم شفاهی افلاطون است. (راس)

۲. موضوع مقدم بر محمول است و جوهر مقدم بر عرض. ـ م.

۳. یعنی مقدم بر مؤخر از حیث طبیعت و ذات، و این معنی معنی اصلی است. (تریکو)

۴. وقتی که کل متکون و موجود باشد، اجزا وجود بالفعل ندارند بلکه وجود بالقوه دارند. ـ م.

۵. یعنی وقتی که کل فاسد می‌شود و به‌اجزاء خود تجزیه می‌شود. ـ م.

فصل دوازدهم

قوه و توانایی ــ عجز و فقدان توانایی

«قوه» اولاً به‌معنی مبدأ حرکت یا تغییر است که در شیئی غیر از شیئی که به‌حرکت آورده می‌شود جای دارد، و یا در خود آن شیء (=که به‌حرکت آورده می‌شود) جای دارد از این حیث که آن شیء شیء دیگری هم می‌باشد[1]. مثلاً صناعت معماری قوه‌ای است که در عمارت نیست؛ ولی صناعت پزشکی، که قوه است، ممکن است در کسی باشد که معالجه می‌شود، ولی نه از این جهت که او معالجه‌شونده است. پس به‌طور کلی قوه، مبدأ حرکت یا تغییر است که در شیئی غیر از شیئی که به‌حرکت آورده می‌شود جای دارد، و یا در خود آن شیء جای دارد از آن جهت که آن شیء، شیئی دیگری هم می‌باشد.

ثانیاً قوه به‌معنی مبدأ متحرک شدن یا متغیر شدن[2] یک شیء است در حالی که محرکش شیئی دیگر است و یا خود شیء است از آن جهت که خودش شیء دیگری هم می‌باشد. زیرا ما با توجه به‌مبدایی که بیمار به‌موجب آن منفعل می‌شود می‌گوییم بیمار «توانایی» منفعل شدن دارد: گاه هنگامی چنین

---

۱. مثلاً صناعت پزشکی یا در غیر از شیئی که به‌حرکت آورده می‌شود، یعنی در غیر از بیمار که معالجه می‌شود، جای دارد؛ و یا در خود پزشک جای دارد از آن حیث که پزشک، علاوه بر پزشک، شیء دیگری هم می‌باشد یعنی بیمار می‌باشد. ــم.

۲. یعنی توانایی حرکت‌پذیری یا تغییرپذیری. ــم.

می‌گوییم که بیمار به‌طور کلی توانایی انفعال‌پذیری دارد، و گاه هم نه در مورد هر انفعال، بلکه در موردی که او توانایی پذیرفتن انفعالی را دارد که به‌بهترشدنش می‌انجامد.

ثالثاً قوه به‌معنی توانائیِ نیک انجام دادن کار، یا از روی آزادی و اراده بجا آوردن کار است. مثلاً دربارهٔ کسانی که راه می‌روند و سخن می‌گویند ولی این کارها را نیک نمی‌کنند یا از روی قصد و اراده بجا نمی‌آورند، می‌گوییم آنان «نمی‌توانند» راه بروند یا «نمی‌توانند» سخن بگویند.

رابعاً، در مورد انفعال نیز همین معنی صادق است.

خامساً قوه حالتی را گویند که به‌سبب آن، بعضی اشیا مطلقاً انفعال‌ناپذیر یا تغییرناپذیرند، یا به‌آسانی تغییر به‌معنی بدتر شدن در آنها روی نمی‌دهد. زیرا شکستن و خرد شدن و کج شدن و به‌طور کلی فاسد شدنِ یک شیء بدان علت نیست که قوه‌ای در آن هست بلکه به‌علت فقدان قوه است یعنی بدین علت که نقصی در آن هست. اشیایی که از این‌گونه رویدادها انفعال نمی‌پذیرند یا انفعال کمتری می‌پذیرند، بدین علت چنینند که قوه‌ای دارند و دارای حالت مثبتی هستند که به‌سبب آن «می‌توانند» از انفعال مصون بمانند.

چون قوه دارای همهٔ این معانی مختلف است که برشمردیم، از این‌رو «قوی» یا «توانا» اولاً چیزی را گویند که می‌تواند حرکت یا به‌طور کلی تغییری در شیئی دیگر، یا در خودش از آن حیث که خودش چیزی دیگری هم می‌باشد، پدید آورد (شیئی هم که اشیا را از حال حرکت به‌حال سکون می‌آورد، قوی است.)

ثانیاً چیزی «توانا» خوانده می‌شود که شیئی دیگر چنین توانائیی نسبت به‌آن دارد.

۱۰۱۹ b ثالثاً چیزی را «توانا» می‌نامند که این توانایی را دارد که به‌حالتی دیگر تغییر بیابد، خواه به‌حالت بدتر و خواه به‌حالت بهتر. (زیرا شیئی هم که فاسد

می‌شود چنین می‌نماید که «توانایی» فاسد شدن دارد وگرنه فاسد نمی‌شد؛ بنابراین، چنین شیئی هم استعداد و علت و مبدایی در خود دارد که او را قابل قبول این انفعال می‌سازد. پس چنین می‌نماید که گاه شیئی به‌سبب «داشتن» چیزی، دارای قوه است و گاه به‌سبب محرومیت از چیزی[1]. اگر محرومیت یا عدم، به‌یک معنی، «داشتن» یا «ملک» است[2]، پس قوه و توانایی همه چیز به‌سبب «داشتن» است به‌طوری که اشیا، هم به‌سبب داشتن مبدایی معین و مثبت قوی هستند و هم به‌سبب دارا بودن محرومیت از آن مبدأ مثبت و معین، بشرط اینکه «داشتن محرومیت» ممکن باشد. اما اگر محرومیت را به‌معنی داشتن تلقی نکنیم، در این صورت اصطلاح قوی یا توانا، دارای دو معنی متمایز خواهد بود)

رابعاً، به‌معنایی دیگر، توانا شیئی را گویند که نه شیئی غیر از خود آن، و نه خود آن ــ از آن جهت که شیء دیگری هم می‌باشد ــ قوه و مبدایی ندارد که بیاری آن بتواند آن‌را نابود کند.

بعلاوه، همهٔ این اشیا یا تنها از این‌رو توانا خوانده می‌شوند که می‌توانند تحقق بیابند یا تحقق نیابند، یا برای اینکه می‌توانند به‌نحو نیکو تحقق بیابند. این‌گونه قوه یا توانایی حتی در اشیاء بی‌جان نیز یافته می‌شود. مثلاً در آلات موسیقی: چنانکه می‌گوییم این ساز «می‌تواند» صدای خوش بدهد و آن ساز ــ اگر موزون نباشد ــ «نمی‌تواند» صدای خوش بدهد.

«ناتوانی» (= عجز) عدم قوه و توانایی است ــ یعنی عدم مبدایی که هم‌اکنون تشریح کردیم ــ یا عدم قوه به‌طور کلی، و یا عدم قوه در چیزی که قوه و توانایی در او بر حسب طبیعت می‌بایست موجود باشد، یا عدم قوه در زمانی که در آن زمان بر حسب طبیعت قوه می‌بایست موجود باشد؛ زیرا وقتی

---

۱. عدم چیزی. ــم.

۲. یعنی نفی صرف نیست بلکه نوعی صورت منفی است. (تریکو)

که دربارهٔ یک کودک و یک مرد و یک خصی می‌گوییم اینان از تولید مثل ناتوانند، در هر یک از این موارد ناتوانی به‌معنی دیگری است.

بعلاوه، در برابر هر توانایی، ناتوانیی هست که متقابل با آن است، خواه در برابر توانایی به‌حرکت آوردن به‌طور کلی، و خواه در برابر توانایی به‌حرکت آوردن به‌وجه نیکو.

بعضی چیزها ناتوان خوانده می‌شوند به‌معنی مقابل توانا، و بعضی دیگر به‌معنی ممتنع در برابر ممکن[1].

«ممتنع» چیزی است که ضدش بضرورت صادق است. مثلاً متوافق بودن قطر و ضلع مربع ممتنع است. زیرا ادعای مبنی بر متوافق بودن، کاذب است و ضد آن نه‌تنها صادق، بلکه به‌حکم ضرورت صادق است. بنابراین اگر بگویند متوافق است، این حکم نه‌تنها کاذب بلکه بضرورت کاذب است.

ضد ممتنع، یعنی ممکن، چیزی است که ضدش بضرورت کاذب نیست. مثلاً «مرد نشسته است» ممکن است، زیرا «او ننشسته است» بضرورت کاذب نیست. پس اصطلاح ممکن، به‌یک معنی، دلالت به‌چیزی دارد که کاذب‌بودنش ضروری نیست؛ و به‌معنایی دیگر دال بر چیزی است که صادق است؛ و به‌معنی سوم دال بر چیزی است که ممکن است صادق باشد. (در هندسه اصطلاح قوه یا توان به‌معنی مجازی به‌کار برده می‌شود.) این معانی «ممکن» یا «توانا» ارتباطی با قوه ندارند. هنگامی که چیزی را با توجه به‌قوه قوی یا ممکن می‌خوانیم، به‌قوه به‌معنی مقدم نظر داریم یعنی به‌مبدأ ایجاد حرکت یا تغییر در شیئی دیگر، یا در خود همان شیئی از آن حیث که شیئی دیگر نیز می‌باشد. زیرا سایر اشیا را یا از این جهت «توانا» می‌خوانیم که شیئی دیگر چنین توانائیی نسبت به‌آنها دارد؛ یا از این جهت که شیئی دیگر چنین

---

۱. در زبان یونانی میان توانا و ناتوان از یک‌سو و ممکن و ناممکن از سوی دیگر از حیث اصطلاح فرقی نیست. از اینجا ارسطو بحث دربارهٔ ممکن و ممتنع را آغاز می‌کند. (راس)

توانائی را نسبت به‌آنها ندارد؛ و یا از این جهت که شیء دیگر این توانایی را نسبت به‌آنها به‌نحو خاصی دارد. همین سخن دربارهٔ اشیایی هم که ناتوان خوانده می‌شوند صادق است. پس تعریف حقیقی قوه به‌معنی مقدم چنین
1020 a است: «مبدأ حرکت یا تغییر در شیئی دیگر، یا در خود[1] از آن حیث که این خود، شیئی دیگر نیز می‌باشد»[2].

---

۱. یعنی در خود شیء متحرک. ـم.

۲. این تعریف، تکرار همان تعریفی است که در اول همین فصل ۱۲ آورده شد. ـم.

فصل سیزدهم

کمیّت

«کمیت» یا «کمّ» چیزی را گوییم که قسمت‌پذیر به‌دو یا چند جزء مقوم آن است که هر یک بر حسب طبیعتش «واحد» و «این چیز» است. کمیت اگر قابل شمارش باشد کثیر است و اگر قابل اندازه‌گیری باشد مقدار است. کثیر به‌معنی چیزی است که بالقوه قابل تقسیم به‌اجزاء غیرمتصل است؛ و مقدار بـه‌معنی چیزی است قابل تقسیم به‌اجزاء متصل. از مقدارها آنچه در یک بعد متصل است درازا است و آنچه در دو بعد متصل است پهنا است و آنچه در سه بعد متصل است ستبرا است. از میان اینها، کثیرِ متناهی، عدد است، و درازای متناهی خط است؛ و پهنای متناهی سطح است؛ و ستبرای متناهی جسم است.

بعضی چیزها کمّ بالذات خوانده می‌شوند و بعضی کمّ بالعرض. مثلاً خط، کمّ بالذات است، ولی هنرمند کم بالعرض است.

از چیزهایی که کمیت بالذات می‌باشند، بعضی کمیت به‌عنوان جوهرند، مثلاً خط بالذات کمیت است (زیرا کمیت داخل در تعریفی است که مبیّن ماهیت خط است) در حالی که بعضی دیگر تعینات و حالات این قسم جوهرند مانند بسیار و اندک، دراز و کوتاه، پهن و باریک، عمیق و کم‌عمق، سنگین و سبک و امثال اینها. بزرگ و کوچک و بزرگتر و کوچکتر نیز، چه فی‌نفسه و چه نسبت به‌یکدیگر، بر حسب طبیعتشان صفات و تعینات ذاتی

کمیتند. ولی این نامها به‌معنی منقول دربارهٔ چیزهای دیگر نیز به‌کار می‌روند[1].

از اشیایی که کمیت بالعرض نامیده می‌شوند، بعضی به‌همان اعتبار چنین خوانده می‌شوند که هنرمند و سفید را کمیت می‌خوانیم، یعنی به‌اعتبار اینکه شیئی که اینها در آن هستند کمیت می‌باشد؛ بعضی دیگر را کمیت می‌نامیم به‌همان معنایی که حرکت و زمان کمیت هستند زیرا اینها را از آن جهت نوعی کمیت (و متصل) می‌خوانیم که شیئی که اینها صفات و انفعالات آن هستند قسمت‌پذیر است. مرادم اینجا شیء متحرک نیست بلکه چیزی است که شیء در آن حرکت می‌کند، و چون این چیز کمیت است، از این‌رو حرکت نیز کمیت است، و چون حرکت کمیت است زمان نیز کمیت است.

۱. مثلاً دربارهٔ درد و بیماری و مانند اینها که در واقع پذیرای کمیت نیستند. (تریکو)

فصل چهاردهم

کیفیت

«کیفیت»، به‌معنی اول، فصل جوهر است. مثلاً انسان حیوانی است با کیفیتی خاص زیرا دوپاست؛ و اسب حیوانی است با کیفیتی خاص، زیرا چهارپاست؛ و دایره شکلی است با کیفیتی خاص، زیرا فاقد زاویه است؛ و بدین ترتیب 1020 b
فصل ذاتی جوهر کیفیت است. این یکم معنی کیفیت است: فصل جوهر.

ولی کیفیت معنی دیگری هم دارد که در مورد موضوعات نامتحرک ریاضی صدق می‌کند. بدین معنی، اعداد دارای کیفیتی خاصند، مثلاً اعداد مرکب، و به‌عبارت دیگر اعدادی که فقط دارای یک بعد نیستند[1]، بلکه سطح و جسم تصاویر آنها هستند (یعنی اعدادی که حاصل دو عامل یا سه عاملند) دارای کیفیتی خاصند؛ و به‌طور کلی آنچه در ماهیت عدد علاوه بر کمیت وجود دارد، کیفیت است. زیرا ماهیت عدد، آن‌چیزی است که عدد یک بار آن است: مثلاً ماهیت شش، دو بار فلان عدد بودن یا سه بار فلان عدد بودن نیست[2] بلکه آن‌چیزی است که شش یک بار آن است زیرا شش یک بار شش است[3].

---

۱. مثلاً عدد ۲ دارای یک بعد است و تصویرش خط است که بیش از یک بعد ندارد. ـم.

۲. یعنی ماهیت عدد شش، شش بودن است نه دو بار سه بودن یا سه بار دو بودن. ـم.

۳. مقصود این است که هر چه در عدد علاوه بر طبیعت ذاتی آن که کمیت بودن است ـ و بموجب آن هر عدد خودش است ـ وجود دارد، کیفیت است. مثلاً ماهیت عدد شش، شش بودن است و ماهیت عدد سه، سه بودن است. ولی اگر به‌جای شش بگوییم دو بار سه، ماهیت عدد شش را بیان

کیفیت به‌معنی دیگر، تعیّنات جوهر متحرک است (مانند گرمی و سردی، سفیدی و سیاهی، سنگینی و سبکی و امثال اینها) که وقتی که تغییر می‌یابند می‌گوییم جسم تغییر کیفی (= استحاله) یافته است.

کیفیت به‌معنی دیگر، فضیلت و رذیلت، و به‌طور کلی نیکی و بدی را گویند.

بنابراین اصطلاح کیفیت در واقع به‌دو معنی عمده به کار می‌رود که یکی از آنها معنی مقدم و اصلی است. کیفیت به‌معنی مقدم فصل جوهر است، و نوعی از کیفیت بدین معنی، کیفیتی است که در اعداد یافت می‌شود زیرا کیفیت اعداد نیز فصل جوهر است ولی نه فصل جواهر متحرک یا لااقل نه فصل جواهر از آن حیث که متحرکند.

کیفیت به‌معنی دوم، تعیناتِ شیء متحرک است، از آن حیث که متحرک است، و همچنین فصل حرکات[1]. فضیلت و رذیلت نیز در زمرهٔ این تعیّناتند زیرا به‌فصول حرکت یا فعل دلالت می‌کنند که بر حسب آنها، شیئی متحرک، فعلی نیک یا فعلی بد می‌کند یا انفعالی نیک یا بد می‌پذیرد. زیرا آنچه می‌تواند به‌گونه‌ای خاص حرکت یا عمل کند نیک است و آنچه به‌عکس این‌گونه حرکت یا عمل می‌کند بد است. اصطلاحات نیک و بد به‌کیفیات موجودات جاندار، و در میان اینها خصوصاً به‌کیفیات موجودات جانداری که توانایی انتخاب و تصمیم‌گیری دارند، دلالت می‌کند.

← نکرده بلکه صفت آن‌را بیان کرده‌ایم که در واقع کیفیت آن است. به‌همین جهت ارسطو اعداد بسیط را که قابل تجزیه به‌عوامل یا ضریبهای خود نیستند استثنا کرده‌است. این خاصیت، که یک عدد یک بار خودش است، خاصیت مشترک همهٔ اعداد است و از این‌رو این خاصیت ممکن نیست فصل باشد و کیفیت شمرده شود. بنابراین کیفیت فقط در اعداد مرکب پیش می‌آید یعنی بقول ارسطو در اعدادی که سطح و جسم تصاویر آنها هستند، زیرا اعداد مقدم بر مقادیرند، و یا مانند سطح حاصل دو عاملند (مثلاً عدد ۲ × ۲ = ۴ و عدد ۳ × ۲ = ۶ و ۳ × ۳ = ۹، و مفسران این اعداد را سطح یا مستطیل یا مربع نامیده‌اند) و یا مانند جسم حاصل سه عاملند (مثلاً ۲ × ۲ × ۲ = ۸ و ۳ × ۳ × ۳ = ۲۷ که اعداد مکعب نامیده می‌شوند)، خاصیت این اعداد مرکب، یعنی سطح بودن یا مربع بودن یا مکعب بودن، کیفیت است. (تریکو)

۱. مقصود اقسام مختلف حرکت است مانند استحاله و نمو و ذبول و حمل. (تریکو)

فصل پانزدهم

مُضاف (اضافه یا نسبت)

«مضاف» اولاً چیزهایی را گویند که نسبت به یکدیگر مانند دو برابر نسبت به‌نصف، سه‌برابر نسبت به‌یک‌سوم، به‌طور کلی چندبرابر نسبت به‌یک‌چندم، و زیادت نسبت به‌نقصان می‌باشند.

ثانیاً مضاف چیزهایی را می‌نامند که نسبت به‌یکدیگر مانند گرم‌کننده نسبت به گرم‌شونده، آنچه می‌تواند ببرد نسبت به‌آنچه می‌تواند بریده شود، و به‌طور کلی فاعل نسبت به‌منفعل هستند.

ثالثاً چیزهایی را مضاف گویند که نسبت به‌یکدیگر مانند سنجیدنی نسبت به‌مقیاس، و معلوم نسبت به‌علم، و محسوس نسبت به‌حس می‌باشند.

نسبتهای نوع نخستین، نسبتهای عددی هستند: یا نسبتهای نامتعین‌اند، و
یا نسبتهای معین یا در ارتباط با اعداد و یا در ارتباط با واحد. مثلاً نسبت
دو برابر به‌واحد نسبت عددیِ معینی است در حالی که چندین‌برابر نیز نسبت
عددی با واحد دارد ولی این نسبت نسبت معین نیست؛ یعنی این نسبت
عددی یا آن نسبت عددی نیست. نسبت یک و نیم به‌دوسوم نسبت عددیِ
معینی است ولی نسبت بزرگتر به کوچکتر نسبت عددیِ نامعینی است مانند ۱۰۲۱ a
نسبت چندین‌برابر به‌واحد.

نسبت زاید به‌ناقص، نسبت عددیِ بکلی نامعینی است زیرا عدد همیشه

سنجیدنی است و آنچه سنجیدنی نیست عدد به‌آن حمل نمی‌شود؛ ولی زاید نسبت به‌ناقص، «همین مقدار بعلاوهٔ چیزی بیشتر» است و این «چیز» نامعین است زیرا هم ممکن است بر حسب اتفاق برابر یا متجاوزعنه باشد و هم ممکن است با آن برابر نباشد.

همهٔ این نسبتها نسبتهای عددی هستند و تعینات عددند و همین سخن به‌معنی دیگر در مورد مساوی و شبیه و همان نیز صادق است، زیرا همهٔ اینها به‌سبب نسبتشان با واحد چنین نامیده می‌شوند، بدین معنی که «همان»، چیزهایی هستند که ماهیتشان واحد است؛ شبیه چیزهایی هستند که کیفیتشان واحد است و مساوی چیزهایی هستند که کمیتشان واحد است؛ و واحد، مبدأ و مقیاس عدد است و بدین جهت همهٔ اینها نسبتهای عددی هستند هرچند نه به‌همان معنی پیشین.

نسبت فاعل و منفعل به‌یکدیگر، نسبت قوهٔ فعل به‌قوهٔ انفعال و نسبت فعلیتهای این قوه‌هاست. مثلاً چیزی که دارای توانایی گرم کردن است با چیزی نسبت دارد که دارای توانایی گرم شدن است زیرا چیز نخستین می‌تواند چیز دوم را گرم کند؛ و چیزی که گرم می‌کند با چیزی نسبت دارد که گرم می‌شود، و آنچه می‌برد با چیزی نسبت دارد که بریده می‌شود و وجود این نسبت از این جهت است که گرم‌کننده بالفعل در حال گرم کردن و برنده بالفعل در حال بریدن است. ولی نسبتهای عددی فعلیت نمی‌یابند مگر به‌معنایی که در جای دیگر توضیح داده شده است[۱]؛ فعلیت به‌معنی حرکت در مورد این نسبتها وجود ندارد.

بعضی از نسبتهای مبتنی بر قوه با زمانهای معین نیز بستگی دارند مثلاً کسی که ساخته است با چیزی نسبت دارد که ساخته شده است و کسی که

---

۱. معلوم نشد اشاره به کدام «جای دیگر» است. ممکن است اشاره‌ای باشد به‌اواخر a ۱۰۵۱. ـ م.

خواهد ساخت با چیزی نسبت دارد که ساخته خواهد شد؛ و اینکه پدر، پدرِ پسر خوانده می‌شود بدین معنی است زیرا در گذشته از پدر فعلی سر زده و پسر به‌معنایی خاص منفعل گردیده است[1].

بعضی نسبتها ناشی از عدم قوه و فقدان تواناییاند، مانند ناتوان و هر چه بدین معنی است مثلاً نامرئی.

بنابراین، چیزهایی که از حیث عدد یا قوه نسبی نامیده می‌شوند، از این‌رو نسبی هستند که ماهیت خودشان بالطبع حاوی رابطهٔ نسبت با چیزی دیگر است نه برای اینکه چیزی دیگر با آنها نسبت دارد؛ در حالی که، به‌عکس، سنجیدنی و معلوم و معقول از این جهت نسبی خوانده می‌شوند که چیزی دیگر با آنها نسبت دارد. زیرا معقول دلالت دارد بر اینکه تعقل دربارهٔ آن ممکن است، ولی تعقل در حالِ نسبیت با «آنچه تعقل، تعقل دربارهٔ آن است» نیست وگرنه لازم می‌آید که یک چیز را دو بار بگوییم. همچنین دیدن، دیدنِ یک شیئی است نه «دیدنِ شیئی که دیدن، دیدنِ آن است»؛ گرچه چنین گفتن 1021 b
نیز درست است، ولی در واقع دیدن با رنگ یا چیزی از این قبیل نسبت دارد. اما اگر بگوییم «دیدن دیدنِ چیزی است که دیدن دیدنِ آن است» یک چیز را دو بار گفته‌ایم.

از چیزهایی که مضاف بالذات نامیده می‌شوند، بعضی مضاف به‌معنایی هستند که تشریح کردیم؛ و بعضی دیگر را از این جهت مضاف می‌خوانند که جنسی که این چیز تحت آن قرار دارد مضاف تلقی می‌شود. مثلاً طب از این‌رو مضاف است که جنسی که طب تحت آن قرار دارد، یعنی علم، مضاف تلقی می‌شود.

بعلاوه چیزی را مضاف می‌نامند که شیئی که دارای آن است مضاف است.

---

۱. به‌عبارت دیگر فرقی نمی‌کند که نسبت در زمان حال باشد یا در گذشته یا در آینده. (تریکو)

مثلاً برابری را از این جهت مضاف می‌خوانند که «برابر» مضاف است و شباهت را از این جهت که «شبیه» مضاف است.

بعضی چیزها مضاف بالعرض‌اند. مثلاً چون دو برابر مضاف است، اگر مردی عرضاً دو برابر چیزی دیگر باشد مضاف خوانده می‌شود. سفید نیز مضاف خوانده می‌شود اگر موضوعی واحد عرضاً دو برابر و سفید باشد.

فصل شانزدهم

کامل

کامل اولاً شیئی را گویند که ممکن نباشد که هیچ جزئی از اجزاء آن، و حتی یک جزء، در بیرون از آن یافته شود[1]. مثلاً زمانِ کامل یک شیء زمانی است که بیرون از آن هیچ زمانی نباشد که جزئی از زمان آن شیء باشد.

ثانیاً کامل شیئی را می‌نامند که از حیث فضیلت و نیکی خاصِ نوع خود در مرتبه‌ای باشد که هیچ شیئی نتواند بر او برتری بیابد[2]. مثلاً پزشک یا نی‌نواز هنگامی کامل نامیده می‌شود که در فضیلت و مهارت خاصِ نوع خود هیچ نقصی نداشته باشد. از این‌رو اصطلاح کامل را به‌معنی منقول در مورد چیزهای بد نیز به‌کار می‌بریم و از دروغگوی کامل و دزد کامل سخن می‌گوییم همچنانکه صفت «خوب» را نیز بر اینان اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم فلان کس دروغگوی خوبی است یا دزد خوبی است. فضیلت هر شیء کمال آن است و هر موجودی و هر ذاتی هنگامی کامل است که هیچ جزئی از اجزاء مقوم فضیلت خاصِ نوع خود را فاقد نباشد.

ثالثاً اشیایی را کامل می‌نامند که به‌غایت وجود خود ــ که خیر است ــ رسیده باشند زیرا کمال اشیا وصول به‌این غایت است. چون غایت، چیزی

---

۱. معنی کمال از لحاظ کمیت. (تریکو)

۲. معنی کمال از لحاظ کیفیت. (تریکو)

نهایی است از این‌رو این اصطلاح را به‌معنی منقول در مورد اشیاء بد نیز به‌کار می‌بریم و می‌گوییم فلان شیئی کاملاً فاسد گردیده یا کاملاً نابود شده است، و هنگامی چنین می‌گوییم که در فساد یا نابودی شیء هیچ نقصی نمانده باشد و فساد و نابودیش به‌آخرین نقطه رسیده باشد. از این جهت مرگ نیز به‌معنی مجازی غایت نامیده می‌شود زیرا غایت و مرگ هر دو نقطه‌های نهائیند. ولی هدف نهایی هم غایت است.

پس اشیا را به‌این معانی کامل بالذات می‌خوانیم، زیرا بعضی اشیا از این جهت کامل خوانده می‌شوند که از حیث نیکی نقصی ندارند و از این لحاظ هیچ چیز ممکن نیست برتر از آنها باشد و هیچ جزئی از اجزائشان در بیرون از آنها نیست؛ و بعضی دیگر از این جهت که به‌طور کلی در جنس خود در برترین مرتبه قرار دارند و هیچ جزئی از اجزائشان در بیرون از آنها نیست.

۱۰۲۲ a اشیاء دیگر به‌علت ارتباطشان با انواعی که تشریح کردیم کامل نامیده می‌شوند[۱]: یا از این جهت که شیئی کامل به‌معنی مقدم را تولید می‌کنند، یا چنان شیئی را دارند، یا با آن هماهنگند، و یا با اشیایی که کامل به‌معنی مقدم خوانده می‌شوند نسبتی دارند.

۱. یعنی کامل به‌معنی بالعرض. (تریکو)

فصل هفدهم

نهایت

«نهایت» اولاً به‌معنی نقطهٔ نهایی هر چیز است، یعنی اولین نقطه‌ای که در بیرون از آن هیچ جزئی از اجزاء آن چیز را نمی‌توان یافت و اولین نقطه‌ای که همهٔ اجزا در داخل آن است.

ثانیاً نهایت، عبارت است از شکلِ مقدار[1] یا شکل شیئی که دارای مقدار است[2].

ثالثاً نهایت، غایت هر شیئی است یعنی آنچه حرکت و فعل به‌آن منجر می‌شود نه نقطهٔ آغاز حرکت و فعل. گاه هم هر دو را نهایت می‌نامند: هم آنچه را حرکت و فعل از آن آغاز می‌شود و هم آنچه آنها به‌آن منتهی می‌شوند، یعنی علت غایی.

رابعاً نهایت، جوهر و ماهیت[3] هر شیئی است زیرا این خود نهایت شناسایی است و چون نهایت شناسایی است پس نهایت شیئی است.

پس می‌بینیم که نهایت به‌عدهٔ معانی مبدأ، معنی دارد و حتی عدهٔ معانی نهایت بیشتر است زیرا مبدأ نهایت است ولی هر نهایتی مبدأ نیست[4].

---

۱. به‌عبارت دیگر شکل جسم. (تریکو)

۲. مانند حیوانات که در عین حال که دارای جسم و مقدارند فقط جسم و مقدار نیستند. (تریکو)

۳. جوهر صوری. (تریکو)

۴. مثلاً نهایت به‌معنی اول، مبدأ نیست. (تریکو)

فصل هیجدهم

«آنچه به‌علت آن» ــ «بنفسه» ــ «علت» ــ «وضع»[1]

«آنچه به‌علت آن» به‌معانی متعدد به‌کار می‌رود. به‌یک معنی با این اصطلاح صورت و جوهر یک شیئی بیان می‌شود مثلاً آنچه یک انسان به‌علت آن نیک است «خودِ نیک»[2] است.

معنی دیگر، مبیّن نزدیکترین موضوعی است که یک خصوصیت بر حسب طبیعتش در آن یافت می‌شود مانند رنگ در سطح[3].

---

۱. کلمهٔ kath ho که ارسطو به‌کار برده است قابل ترجمه به‌فارسی نیست و مترجمان انگلیسی و فرانسوی و آلمانی نیز که ترجمه‌هایشان در دسترس اینجانب است اصطلاح یا عبارتی در زبان خود نیافته‌اند که بتوانند کلمهٔ فوق را به‌آن ترجمه کنند و این معنی را تصریح کرده‌اند. مترجمان انگلیسی عبارات that in virtue of which و that by which و that in respect of which و مترجمان آلمانی wonach و woher و مترجم فرانسوی pour quoi و par quoi و en quoi و مترجم عربی «الذی بذاته» را به‌کار برده‌اند. به‌فارسی نیز می‌توان «آنچه به‌علت آن» یا «بذات خود» یا «بنفسه» ترجمه کرد و خواننده خود باید با توجه به‌مثالهایی که در متن آمده است معنی را دریابد. ما با توجه به‌چهار معنایی که در متن آمده است چهار کلمهٔ فوق را انتخاب کردیم. ــ م.

۲. یعنی صورت «نیک» و جوهر «نیک». اینجا تأثیر و نفوذ افلاطون پیداست و بدین علت شاید بتوان گفت که کتاب پنجم (دلتا) مابعدالطبیعه در زمان اقامت ارسطو در شهر آسوس (Assos) به‌وجود آمده است. (تریکو)

۳. اسب سفید به‌ذات خود و بنفسه سفید نیست بلکه از آن جهت سفید است که پوستش سفید است. پوستش هم بنفسه سفید نیست بلکه از آن جهت سفید است که سطح پوست سفید است. ولی سطح پوست بنفسه سفید است. بنابراین در مورد اسب سفید، نزدیکترین موضوعی که سفیدی در آن است سطح است و این صفت بر حسب طبیعتش در سطح است زیرا رنگ بر حسب طبیعتش فقط در سطح می‌تواند بود. ــ م.

پس «آنچه به‌علت آن» به‌معنی مقدم، دلالت بر صورت می‌کند و به‌معنی درجهٔ دوم بر ماده و موضوع هر چیز.

به‌طور کلی تعداد معانی «آنچه به‌علت آن»، برابر با تعداد معانی علت است. مثلاً می‌گوییم «او به‌چه علت آمده است» یا «برای چه آمده است؟» یا می‌گوییم «او به‌چه علت چنین نتیجه گرفته است یا نتیجهٔ غلط گرفته است؟» یا «علت نتیجه گیری چیست؟ یا علت نتیجه گیری غلط چیست؟»

بعلاوه، این اصطلاح در مقام اشاره به‌وضع نیز به کار می‌رود مثلاً می‌گوییم او در کجا ایستاده است؟ یا او در کجا راه می‌رود؟ در همهٔ این موارد آن اصطلاح به‌معنی وضع و مکان دلالت می‌کند.

از این‌رو اصطلاح «آنچه به‌علت آن» نیز به‌معانی متعدد به‌کار می‌رود: به‌یک معنی اشاره به‌ماهیت یک شیئی است مثلاً «کالیاس به‌ذات خودش (=به‌علت ذات خودش) کالیاس است»، و به‌معنی دیگر مبین همهٔ چیزهایی است که ذات شیء شامل آنهاست مثلاً می‌گوییم «کالیاس به‌ذات خودش حیوان است»، زیرا تعریف کالیاس شامل حیوان است، زیرا کالیاس حیوانی از نوع خاصی است.

این اصطلاح به‌معنی دیگر، دال بر هر کیفیتی است که یک شیئی به‌خود یا به‌یکی از اجزاء خود می‌پذیرد. مثلاً می‌گوییم این سطح به‌نفسه (یا بذات خود) سفید است، و انسان به‌ذات خود زنده است، زیرا نفس که حیات مستقیماً در آن است جزئی از ذات انسان است.

بعلاوه «آنچه به‌علت آن» در مورد چیزی گفته می‌شود که علتی جز خود ندارد. انسان بیش از یک علت دارد مانند حیوان و دوپا؛ ولی با اینهمه انسان به‌ذات خود، انسان است.

بعلاوه، این اصطلاح به‌همهٔ خصوصیاتی دلالت دارد که منحصراً به‌یک شیء تعلق دارند و به‌علت آن، آن شیء جدا از اشیاء دیگر است[1].

---

۱. یعنی عرض خاص (یا خاصه) که جزء ذات شیء نمی‌باشد مانند ضاحک در مورد انسان. (تریکو)

فصل نوزدهم

وضع

b ۱۰۲۲ «وضع» به‌معنی ترتیب اجزاءِ چیزی است که دارای اجزاست، خواه ترتیب از حیث مکان و خواه از حیث قوه و خواه از حیث نوع، زیرا ترتیب معیّنی باید وجود داشته باشد همچنانکه اصطلاح «وضع» مبین آن است.

فصل بیستم

ملکه

«ملکه» [یا دارندگی] از یک‌سو به‌معنی نوعی فعالیتِ واقعی شخص دارنده و چیز داشته‌شده است، یعنی چیزی شبیه فعل یا حرکت. زیرا همچنانکه وقتی که شخصی چیزی را می‌سازد و چیزی ساخته می‌شود، ساختن واسطه‌ای میان آنهاست، آنجا هم که کسی جامه‌ای در بَر دارد و جامه‌ای در بَر است، ملکه [یا دارندگی] واسطه‌ای است میان آن دو.

بدیهی است که ملکه به‌این معنی، ممکن نیست خود دارای ملکه باشد چه اگر، ملکه دارای ملکه باشد این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

از سوی دیگر ملکه مبیّن کیفیت نفسانی ثابت و راسخ است، و چیزی که این کیفیت را دارد یا دارای حالت نیک است یا دارای حالت بد، خواه فی‌نفسه و خواه نسبت به‌چیزی دیگر. مثلاً تندرستی نوعی ملکه است زیرا نوعی کیفیت نفسانی است.

آنجا هم که یک جزء چیزی دارای کیفیتی به‌این معنی است، سخن از ملکه می‌گوییم. بدین ترتیب نیک بودنِ یک جزء، ملکهٔ کل آن چیز است.

فصل بیست و یکم

انفعال

«انفعال» به‌یک معنی کیفیتی است که یک شیئی از حیث آن تغییر می‌تواند یافت. مانند سفیدی و سیاهی، شیرینی و تلخی، سبکی و سنگینی و امثال اینها.

انفعال به‌معنی دیگر، فعلیت این‌گونه کیفیات، و خودِ تغییرات است.

انفعال به‌معنی دقیقتر، تغییرات مضرّ را گویند و خصوصاً حرکات و تغییرات مضر و دردناک را.

بعلاوه تأثرات دردناک و بزرگ را نیز انفعال می‌نامند.

فصل بیست و دوم

عدم

«عدم[1]» را به‌یک معنی در مورد شیئی به کار می‌بریم که آن شیئی یکی از خصوصیاتی راکه داشتنش مقتضای طبیعت است فاقد باشد هرچند خود آن شیئی بخصوص، بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن آن خصوصیت نباشد مثلاً می‌گوییم گیاه فاقد چشم است.

به‌معنایی دیگر، آنجا سخن از عدم می‌گوییم که یک شیئی چیزی را که خود آن یا جنس آن، بر حسب طبیعت می‌بایست دارا می‌بود، فاقد باشد. مثلاً وقتی که می‌گوییم که انسانِ نابینا و موشِ کور فاقد بینایی‌اند، عدم را به‌دو معنی به کار می‌بریم: در مورد دوم عدم، عدمِ چیزی است بر خلاف طبیعت جنس، و در مورد نخست عدم چیزی است بر خلاف طبیعت خود شیئی.

عدم به‌معنی دیگر آنجا به کار می‌رود که یک شیئی بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن کیفیتی است ولی در زمانی که بر حسب طبیعت می‌بایست آن کیفیت را داشته باشد، فاقد آن است. مثلاً نابینایی عدم است؛ ولی نابینا کسی را نمی‌گویند که در هر سنی از سنین عمر فاقد نیروی بینایی است بلکه کسی را نابینا می‌نامند که در سنی که بر حسب طبیعت در آن سن نیروی بینایی را باید می‌داشت، از این نیرو محروم باشد.

---

۱. اینجا عدم ترجمهٔ اصطلاح privation است به‌معنی فقدان و محرومیت و حرمان و بی‌بهرگی، و خلاصه، عدم در مقابل ملکه است نه در مقابل وجود. ـم.

همچنین اصطلاح عدم را در مورد شیئی به کار می‌برند که آن شیئی چیزی را در آنچه و از حیث آنچه و نسبت به‌آنچه و به‌آن نحو که بر حسب طبیعتش باید داشته باشد، ندارد[1].

اصطلاح عدم را در مورد شیئی نیز به کار می‌برند که آن شیء چیزی را بر اثر قهر و قسر از دست داده باشد.

به‌طور کلی هر جا که نفی و سلبی به‌وسیلهٔ پیشوند «نا» [= یا «بی»] به کار می‌رود می‌توان سخن از عدم گفت. مثلاً چیزی را از آن جهت نابرابر می‌خوانند که آن چیز با اینکه بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن برابری است، فاقد آن است؛ و چیزی را نامرئی می‌خوانند که یا اصلاً فاقد رنگ است یا رنگش چنان ضعیف است که به‌سختی به‌چشم می‌آید، و شیئی را بی‌پا می‌خوانند که یا اصلاً پا ندارد یا پایش ناقص است و قابل به کار بردن نیست.

همچنین اصطلاح عدم را در مورد شیئی به کار می‌برند که آن شیئی چیزی
را به‌مقدار اندک، یعنی به‌مقدار ناقص و بی‌فایده، دارد مانند میوهٔ بی‌هسته؛ و ۱۰۲۲ a
باز شیئی را فاقد چیزی می‌شمارند که آن چیز را بخوبی یا به‌آسانی ندارد، مثلاً نابریدنی تنها به‌شیئی نمی‌گویند که اصلاً بریدنی نیست بلکه شیئی را هم چنین می‌نامند که به‌آسانی یا بخوبی بریده نمی‌شود.

سرانجام، عدم به‌معنی فقدان مطلق است مثلاً انسان یک‌چشم را نابینا نمی‌نامند بلکه کسی را بدین صفت می‌خوانند که هر دو چشمش فاقد بینایی است. از این روست که هر انسان، نیک یا بد یا عادل یا ظالم نیست بلکه حد متوسط نیز وجود دارد.

---

۱. این بند را از روی ترجمهٔ بونیتس ترجمه کردیم. ترجمهٔ راس و تریکو چنین است: «همچنین انسانی را نابینا می‌نامند که حس بینایی طبیعی را در محیطی که و در عضوی که و نسبت به‌موضوعی که و تحت شرایطی که باید داشته باشد ندارد». تریکو در حاشیهٔ این بند می‌نویسد: عدم به‌این معنی عدم حقیقی است و شرایط آن به‌وجه دقیق بیان شده است: مقصود از محیط، محیط روشن است و مقصود از عضو مردمک چشم است و مقصود از موضوع شیء دیدنی است و بنابراین کسی را که قادر به‌دیدن صدا نیست نمی‌توان نابینا خواند و بعلاوه اشیا را بشرطی می‌توان دید که در روبروی بیننده باشند و میان بیننده و شیء دیدنی فاصلهٔ بزرگی نباشد. ــ م.

فصل بیست و سوم

مِلک

«مِلک» [یا جِدَه] در معانی متعدد به کار می‌رود:

اولاً ملک به‌معنی چیرگی بر چیزی یا رفتار کردن با چیزی است مطابق میل یا انگیزه یا طبیعت خود. مثلاً می‌گویند تب بر فلان کس چیره است، یا فرمانروایان مالک شهرها هستند؛ و دربارهٔ کسی که جامه را در بر دارد می‌گویند او مالک جامه است.

ثانیاً وقتی که چیزی در شیئی است که شیء پذیرای آن است، می‌گویند این شیء آن چیز را دارد مثلاً مفرغ صورت مجسمه دارد، یا تن دارای بیماری است.

ثالثاً دربارهٔ شیئی که بر چیزی محیط است می‌گویند آن شیئی این چیز را داراست، مثلاً ظرف دارای مایع است، و شهر دارای مردمان است، و کشتی دارای سرنشینان است. همچنین می‌گوییم کل دارای اجزا است.

رابعاً آنجاکه شیئی شیئی دیگر را مانع شود از اینکه مطابق انگیزهٔ خود حرکت یا عمل کند می‌گویند آن شیئی این شیئی دیگر را نگاه می‌دارد مثلاً ستونها باری را که روی آنهاست نگاه می‌دارند، و شاعران می‌گویند اطلس آسمان را نگاه می‌دارد بدین معنی که گویی چنانکه بعضی فلاسفهٔ طبیعی معتقدند، آسمان اگر اطلس نگاهش نمی‌داشت، فرو می‌افتاد. به‌همین معنی دربارهٔ چیزی هم که اشیایی را بهم می‌پیوندد می‌گویند آن چیز این اشیا را پیوسته بهم نگاه می‌دارد چه، اگر نگاه نمی‌داشت هر یک از آنها به‌انگیزهٔ خود از دیگران جدا می‌شد.

«در چیزی بودن» نیز معنایی شبیه و مطابق معنی ملک دارد.

فصل بیست و چهارم

از چیزی بودن

«از چیزی بودن» (=از چیزی به‌وجود آمدن) اولاً بدین معنی است که شیئی از چیزی که مادهٔ آن است به‌وجود آمده: اعم از اینکه این چیز جنس بعید باشد یا جنس قریب[1]. مثلاً در شق نخستین می‌گویند هر شیئی گداختنی از آب است و در شق دوم می‌گویند مجسمه از مفرغ است.

ثانیاً «از چیزی بودن» برای بیان نخستین مبدأ محرک یک شیئی به کار می‌رود مثلاً در پاسخ این سؤال که زدوخورد از چه پدید آمد؟ می‌گویند از دشنام‌گویی، زیرا دشنام‌گویی مبدأ زدوخورد بود.

ثالثاً آن اصطلاح بدین معنی است که یک شیئی از چیزی است که ترکیبی از ماده و صورت است: مثلاً جزء از کل است، این مصرع از حماسهٔ ایلیاد هومر است، این سنگها از آن خانه است. در همهٔ این موارد کل ترکیبی از ماده و صورت است زیرا صورت، غایت است، و کل چیزی است که صورت یافته و به‌غایت خود رسیده است.

رابعاً این اصطلاح به‌معنی به‌وجود آمدن صورت از یک جزء خود به‌کار

---

۱. به‌عبارت دیگر مادهٔ نخستین یا مادهٔ نهایی. مثلاً مادهٔ نخستین مجسمه آب است و مادهٔ نهایی مفرغ است (زیرا مادهٔ نخستین مفرغ که جسمی گداختنی است، آب است). رک. 1015a، (تریکو)

می‌رود مانند به‌وجود آمدن انسان از «دو پا» و هجا از حرف[1]. به‌وجود آمدن، در اینجا به‌معنایی غیر از به‌وجود آمدن مجسمه از مفرغ است زیرا جوهر مرکب، از مادهٔ محسوس به‌وجود می‌آید حال آنکه صورت از مادهٔ صورت پدید می‌آید. 1023 b

اصطلاح «از چیزی بودن» در مورد بعضی اشیا بدین معانی که برشمردیم به‌کار می‌رود.

خامساً این اصطلاح را آنجا به‌کار می‌برند که شیئی به‌یکی از معانی فوق فقط از اجزاء یک شیء دیگر پدید آمده است مثلاً می‌گویند کودک از پدر و مادر به‌وجود می‌آید و گیاه از زمین. زیرا آن اشیا از جزئی از این چیزها به‌وجود می‌آیند[2].

سادساً این اصطلاح بدین معنی است که یک شیئی از لحاظ زمانی به‌دنبال شیئی دیگر می‌آید مثلاً می‌گویند شب از روز به‌وجود می‌آید و هوای توفانی از هوای خوش، زیرا یکی به‌دنبال دیگری می‌آید. در این‌گونه موارد این اصطلاح را گاه از این جهت به‌کار می‌برند که یک شیئی ــ چنانکه در مثالهای فوق دیدیم ــ به‌شیئی دیگر تغییر می‌یابد و گاه تنها با توجه به‌توالی زمانی، مثلاً می‌گویند سفر دریا از [هنگام] برابری شب و روز روی داد زیرا سفر پس از برابری روز و شب آغاز شد، یا می‌گویند جشن تارگلیا[3] از جشن دیونوسیا[4] می‌آید، یعنی یکی پس از دیگری روی می‌دهد.

---

۱. صورت از عناصر خرد به‌وجود می‌آید مثلاً مفهوم انسان از مفهوم دوپا به‌وجود می‌آید و مفهوم هجا از مفهوم حرف. مقصود در اینجا انسان شخصی یا هجای شخصی نیست بلکه مفهوم انسان و مفهوم هجاست و مفهوم دوپا جزئی است از مفهوم انسان. (تریکو)

۲. کودک از یک جزء پدر، یعنی از منی، و از یک جزء مادر، یعنی از خون حیض، به‌وجود می‌آید و گیاه از جزئی از خاک. (تریکو)

۳. Thargelia (جشن درو کردن غلات). ــ م.

۴. Dionysia (جشن خدای شراب). ــ م.

فصل بیست و پنجم

جزء

«جزء» اولاً چیزی است که کمیّت را به‌نحوی از انحاء می‌توان به‌آن قسمت کرد، زیرا چیزی که از یک کمیت به‌عنوان کمیت، پاره شده است جزء آن شیئی نامیده می‌شود. مثلاً دو، بدین معنی، جزء سه است. به‌معنایی دیگر از میان پاره‌ها، فقط چنان پاره‌هایی جزء نامیده می‌شوند که کمیت را می‌سنجند[1]. از این رو دو، با اینکه به‌یک معنی جزء سه است، به‌معنی دیگر جزء سه نیست.

به‌معنی دیگر، عناصری که صورت (جنسی) را ــ صرف‌نظر از کمیت ــ می‌توان به‌آنها تجزیه کرد، اجزاء صورت (جنسی) نامیده می‌شوند، مثلاً می‌گویند: انواع، اجزاءِ جنسند.

اجزاء به‌معنی دیگر عناصری هستند که کل به‌آنها تجزیه می‌شود یا از آنها تشکیل می‌یابد ــ خواه این کل صورت باشد یا چیزی دارای صورت ــ مثلاً مفرغ جزء کُرهٔ مفرغی یا مکعب مفرغی است ــ زیرا مفرغ ماده‌ای است که صورت در آن است ــ و همچنین زاویه جزء مکعب است.

اجزاء به‌معنی دیگر، عناصر تعریفی هستند که مبیّن یک شیء است: از این جهت جنس جزء نوع تلقی می‌شود هرچند به‌معنی دیگر نوع جزء جنس است[2].

---

۱. مثلاً سه جزء نه است زیرا نه را می‌توان به‌وسیلهٔ سه سنجید ــ م.

۲. جنس، جزء نوع است بدین معنی که جنس (مثلاً حیوان) جزئی از تعریف نوع (انسان) است. ولی نوع، جزء جنس است زیرا جنس به‌انواع تقسیم می‌شود. (تریکو)

به‌معنی حقیقیتر می‌نامیم تا اشیایی را که از طریق صناعت چنین شده‌اند همان‌گونه که در مورد واحد گفتیم[1]، زیرا کلیّت نوعی وحدت است.

1024a ثالثاً از کمیتهایی که ابتدا و وسط و انتهایی دارند[2]، آنهایی را که چگونگی وضع اجزاءشان فرقی به‌حالشان نمی‌کند[3] «جمیع[4]» (ـ یا همه یا تمامی) می‌نامند و آنها را که وضع اجزاءشان فرق به‌حالشان می‌کند کل[5] می‌خوانند. اشیایی را که هر دو شق در موردشان صادق است هم جمیع می‌خوانند و هم کل: اینها اشیایی هستند که اگر وضعشان تغییر بیابد طبیعتشان همان باقی می‌ماند که بود ولی صورتشان دگرگون می‌شود مانند موم و جامه. دربارهٔ اینها، هم اصطلاح کل را به کار می‌برند و هم اصطلاح جمیع را، زیرا هر دو اصطلاح دربارهٔشان صادق است ولی آب و هر چیز مایع و همچنین عدد را جمیع (یا همه یا تمامی) می‌نامند و هرگز نمی‌گویند کل عدد یا کل آب، مگر به‌معنی منقول. اشیایی که دربارهٔ آنها چون به‌عنوان واحد در نظر گرفته شوند اصطلاح همه صدق می‌کند، وقتی هم که جداجدا در نظر گرفته می‌شوند اصطلاح همه دربارهٔشان صادق است. مثلاً می‌گویند همهٔ این عدد و همهٔ این آحاد.

← زنده یا حتی مجسمه. ولی اگر اجزاء بالفعل هم حاضر باشند (مانند کشتی و امثال آن) این امر مانع متصل بودن شیء نمی‌باشد. (تریکو)

۱. رک. a ۱۶ ۱۰۱۶. انسان از حیث وحدت برتر از مجسمه است. (تریکو)

۲. کمیتهای متناهی و محدود. (تریکو)

۳. مثلاً برای یک مقدار آب یا هوا فرق نمی‌کند که کدام جزء در چه وضعی قرار گیرد حال آنکه مثلاً در مورد یک چهره هر جزء باید در وضع و مقامی خاص باشد. (تریکو)

4. total, somme, gesamt

5. whole, tout, ganz

فصل بیست و هفتم

ناقص

اصطلاح «ناقص» دربارهٔ هر شیء دارای کمیت صدق نمی‌کند بلکه فقط دربارهٔ شیئی صدق می‌کند که کل و قسمت‌پذیر باشد.

مثلاً اگر از عدد «دو»، یکی از دو واحد را جدا کنند نمی‌گویند «دو» ناقص شده است زیرا جزئی که جداشدنش از شیئی سبب ناقص شدن آن شیء می‌شود هرگز با باقیمانده برابر نیست، و به‌طور کلی این اصطلاح را در مورد هیچ عددی نمی‌توان به‌کار برد. زیرا وقتی که چیزی ناقص می‌شود ماهیتش باید به‌جای خود باقی بماند. مثلاً پیالهٔ ناقص‌شده هنوز پیاله است در حالی که دو (= اگر چیزی از آن جدا کنند)، دیگر همان عدد نیست.

اصطلاح «ناقص» را دربارهٔ همهٔ چیزهایی هم که از اجزاء ناشبیه تشکیل یافته‌اند نمی‌توان به‌کار برد زیرا عدد به‌یک معنی، هم از اجزاء ناشبیه (مثلاً دو و سه) تشکیل می‌یابد و هم از اجزاء شبیه؛ و به‌طور کلی اشیایی هم که وضعشان تغییری در حالشان نمی‌دهد، مانند آب و آتش، ناقص نمی‌شوند. ناقص شدن در مورد اشیایی صدق می‌کند که وضعشان ناشی از ماهیتشان است. بعلاوه، این اشیا باید متصل باشند. یک آهنگ موسیقی با اینکه از اجزاء ناشبیه تشکیل یافته است و دارای وضع است ممکن نیست ناقص شود. بعلاوه، اشیایی هم که کل هستند با از دست دادن هر جزئی ناقص نمی‌شوند

زیرا جزئی که جدا می‌شود نه از اجزائی باید باشد که مقوّم ماهیت شیئی‌اند و نه هر جزئی از اعضا صرف‌نظر از وضعش. مثلاً پیاله اگر سوراخش کنند ناقص نمی‌شود بلکه تنها هنگامی ناقص می‌شود که دسته‌اش یا لبه‌اش از آن جدا گردد، و انسان اگر قسمتی از گوشت تنش را ببرند یا زهره‌اش را از او جدا کنند ناقص[العضو] نمی‌شود بلکه وقتی ناقص[العضو] می‌شود که طرفی از اطراف تنش[1] را قطع کنند، آن هم نه هر طرفی، بلکه طرفی را که اگر به کلی ببرند و جدا کنند، دگرباره نروید. از این رو کسی که سرش طاس است ناقص[العضو] نیست.

۱. مثلاً دستش یا پایش را. ـ م.

فصل بیست و هشتم

جنس

اصطلاح «جنس» یا «نسل» را اولاً آنجا به کار می‌برند که تکوّن اشیایی که صورتشان یک و همان است به‌نحو متصل و پیاپی ادامه می‌یابد مثلاً وقتی که می‌گویند: «مادام که نسل انسان باقی است» این سخن بدین معنی است که «مادام که تکون انسان به‌نحو متصل ادامه دارد».

ثانیاً این اصطلاح را در مقام اشاره به‌نخستین به‌وجودآورندهٔ اشیا به کار می‌برند مثلاً گروهی از آدمیان را از نسل هلنی می‌شمارند و گروهی را از نسل ایونیایی، زیرا نخستین تولیدکنندهٔ گروه اول هلن است و نخستین تولیدکنندهٔ گروه دوم ایون. این اصطلاح بیشتر دربارهٔ تولیدکننده به‌کار می‌رود تا دربارهٔ مادّه، هرچند آدمیان گاهی هم نام نسل خود را از زنی می‌گیرند مثلاً گروهی را از نسل «پورها[1]» می‌شمارند[2].

۱۰۲۴ b اصطلاح جنس گاه به‌این معنی است که مثلاً «سطح» جنس همهٔ سطحهاست و «جسم» جنس همهٔ اجسام، زیرا در مورد اول هر سطح مفرد یکی از مصادیق «سطح» است و هر جسم مفرد یکی از مصادیق «جسم»، و «سطح» و «جسم» موضوعات فصلها هستند.

---

۱. دوکالیون (Deukalion) به‌منزلهٔ «نوح» یونانی است و پورها (Pyrrha) همسر اوست. این دو تنها کسانی بودند که با کشتی از توفانی که زئوس برای تنبیه آدمیان فرستاده بود نجات یافتند. ــ م.

۲. ارسطو نرینه را علت فاعلی تولید تلقی می‌کند و مادینه را علت مادی. (راس)

بعلاوه: جنس، نخستین عنصر تشکیل‌دهندهٔ تعریفهایی است که ماهیت اشیا را بیان می‌کنند، و فصلهای آن کیفیت نامیده می‌شوند[۱].

پس اصطلاح جنس در این معانی به کار می‌رود: اولاً در مقام اشاره به تکوّنِ متصلِ نوعِ واحد، ثانیاً در مقام اشاره به نخستین محرک اشیایی که از حیث نوع با محرک یک و همانند؛ ثالثاً به‌معنی ماده، زیرا آن‌چیزی که فصلها و کیفیتها به‌آن تعلق دارند، موضوع است و ما آن‌را ماده می‌نامیم.

دو شیئی هنگامی از حیث جنس غیر از یکدیگرند که یا موضوعات نهایی‌شان[۲] غیر از یکدیگرند و آن دو شیئی نه قابل تحویل به‌یکدیگرند و نه هر دو قابل تحویل به‌شیئی سوم (مثلاً ماده و صورت از حیث جنس غیر از یکدیگرند) و همچنین اشیایی از حیث جنس مختلفند که هر یک به‌مقولهٔ دیگری از موجود متعلق است (زیرا موجود در مورد بعضی چیزها به‌معنی جوهر است و در مورد بعضی دیگر به‌معنی کیفیت و در بعضی دیگر به‌معنی مقوله‌های دیگری که پیشتر برشمرده‌ایم.) اینها نیز ممکن نیست به‌یکدیگر یا به‌شیئی واحد تحویل شوند.

---

۱. رک. آغاز فصل ۱۴. ــ م.

۲. یعنی مادهٔ آنها. (تریکو)

فصل بیست و نهم

کاذب

کاذب اولاً به‌معنی شیء کاذب[1] است: یا از این جهت که این شیء بهم‌پیوسته نیست[2] و یا از این جهت که بهم‌پیوسته‌بودنش ناممکن است، مانند «قطر و ضلع مربع متوافقند» یا «تو نشسته‌ای»: آن یکی همیشه کاذب است و این یکی بعضی اوقات کاذب است چون بدین نحو هر دو لاوجودند.

ثانیاً کاذب اشیایی هستند که موجودند ولی طبیعتشان طوری است که یا چنانکه هستند نمودار نمی‌شوند، یا به‌عنوان چیزهایی نمودار می‌شوند که نیستند مانند نقشهای فریبنده و رؤیاها. اینها البته اشیایی هستند، ولی نه اشیایی که تصورشان (= از طریق نمودشان) در ما پدید می‌آید.

پس ما چیزی را یا از این جهت کاذب می‌نامیم که آن چیز وجود ندارد، و یا از این جهت که تصوری که آن چیز در ما پدید می‌آورد تصور چیزی است که وجود ندارد. قولِ کاذب منطوق موضوعی است که لاوجود است از این جهت که کاذب است؛ از این‌رو هر قولی اگر دربارهٔ شیئی به کار رود غیر از

---

۱. a false thing (راس). این سخن را نباید به‌این معنی فهمید که «شیء» واقعاً کاذب است زیرا شیء کاذب وجود ندارد. مقصود ارسطو بدون تردید موضوع فکر است یعنی موضوع پندار نادرست و به‌همین جهت ارسطو این‌گونه موضوعات را لاوجود می‌نامد. ــم.

۲. یعنی آنچنانکه در اندیشه یا با سخن اجزائش را ــ محمول و موضوع را ــ بهم می‌پیوندیم، نیست. ــم.

شیئی که آن قول دربارهٔ آن صادق است، کاذب خواهد بود. مثلاً تعریف دایره اگر دربارهٔ مثلث به‌کار رود، کاذب است[۱]. به‌یک معنی برای هر شیء فقط یک قول شارح[۲] وجود دارد، یعنی قولی که مبین ماهیت آن است. ولی چون یک شیء فی‌نفسه، و همان شیء در حالی که عرضی به‌آن حمل شده است ــ مانند سقراط و سقراط هنرمند ــ به‌یک معنی یک و همانند[۳] از این‌رو برای هر شیء قولهای متعدد وجود دارد. قول کاذب قول هیچ شیء نیست مگر به‌معنی مشروط. بدین جهت آنتیستنس[۴] از روی ساده‌لوحی گمان می‌کرد که هر شیء را فقط با قول خاص آن شیء می‌توان تعریف کرد یعنی با حمل محمولی واحد به‌موضوعی واحد، و از این پندار چنین نتیجه می‌گرفت که نه سخن متناقض وجود دارد و نه تقریباً اشتباه و خطا. ولی راستی این است که هر شیء را می‌توان نه‌تنها با قول خاص خود آن، بلکه با قول چیزی دیگر نیز وصف

---

۱. قول چیزی که لاوجود است در همهٔ موارد کاذب نیست مثلاً می‌توان بدرستی گفت که «لاوجود موجود نیست». همچنین تعریف نادرست مثلث ممکن است در مورد چیزی دیگر درست و صادق باشد. (تریکو)

۲. قول: به‌انگلیسی formula، به‌فرانسه enonciation، به‌آلمانی Aussage، و به‌عربی (اسحق و ابن‌رشد) «کلمه»، یکی از معانی logos یونانی است. قول عبارتی است که از چند لفظ مفرد تشکیل یافته باشد مانند مرد دانا ــ و دانا تواناست ــ قول اعم از این است که دارای تألیف تقییدی باشد (مانند مضاف و مضاف‌الیه و صفت و موصوف) یا تألیف خبری یا تألیف انشایی (فرهنگ اصطلاحات منطقی تألیف دکتر محمد خوانساری) اصطلاح «کلمه» هم به‌همین معنی است (مثلاً کلمهٔ لا اله الا الله یا کلمهٔ حقّ یراد بها الباطل). ما شاید بتوانیم به‌جای اصطلاح «قول» اصطلاح «قول شارح» را نیز به‌کار ببریم ــ و در بعضی موارد هم به‌کار می‌بریم ــ ولی قول شارح به‌معنی تعریف است در حالی که قول بعضی اشیا ممکن است تعریف آنها باشد و قول بعضی اشیاء دیگر ممکن است تعریف آنها نباشد چنانکه ارسطو نیز (در اوایل ۵ ۱۰۳۰) می‌گوید «فقط اشیایی دارای ماهیتند که قولشان تعریف است» از این‌رو ما در بیشتر موارد اصطلاح قول را ارجح می‌دانیم. ولی چون اصطلاحات بیان و تعبیر لفظی نیز به‌همان معنی است در بعضی موارد به‌جای قول، اصطلاحات بیان و تعبیر لفظی را نیز به‌کار خواهیم برد. ــ م.

۳. این‌همانی به‌علت وحدت موضوع. (تریکو)

۴. Antisthenes شاگرد سقراط و بنیانگذار مکتب کلبی. ــ م.

کرد. چنین وصفی ممکن است کاذب باشد ولی با اینهمه به‌یک معنی صادق باشد. مثلاً هشت را می‌توان با استفاده از تعریف دو، عدد دو برابر نامید.

بعضی از معانی اصطلاح «کاذب» همین است که بیان کردیم. 1025 a

اما انسان کاذب کسی است که به‌ادعاهای کاذب دلبستگی دارد آن هم نه برای منظوری دیگر بلکه برای خاطر خود آنها. همچنین کسی را کاذب می‌خوانیم که دیگران را با این‌گونه ادعاها گمراه می‌کند همچنانکه اشیایی را کاذب می‌نامیم که تصور کاذبی در ما پدید می‌آورند. از این جهت است که استدلال افلاطون در رسالهٔ «هیپیاس» بر اینکه راستگو و دروغگو شخصی واحد است[1]، استدلالی گمراه‌کننده است[2] زیرا اولاً بر این فرض متکی است که دروغگو کسی است که به‌فریفتن دیگران «توانا»ست (یعنی دانا و حکیم است) و ثانیاً بر این فرض متکی است که کسی که خواسته و دانسته بد است بهتر از کسی است که نخواسته و ندانسته بد است، ولی این نتیجه بر قیاس غلطی مبتنی است زیرا وقتی که افلاطون می‌گوید کسی که عمداً می‌لنگد بهتر از کسی است که بی‌عمد می‌لنگد، مقصودش از کسی که به‌عمد می‌لنگد کسی است که از لنگ تقلید می‌کند، زیرا اگر کسی براستی عمداً بلنگد بسیار بدتر از آن دیگری خواهد بود و همین سخن در امور اخلاقی نیز صادق است.

۱. رک. افلاطون، «هیپیاس کوچک» ۳۷۲ ببعد. ــ م.

۲. به‌عقیدهٔ ارسطو افلاطون دو اشتباه می‌کند. اولاً فرض می‌کند که دروغگو کسی است که می‌تواند دروغ بگوید؛ حال آنکه فرضش بایستی چنین باشد که «دروغگو کسی است که به‌عمد دروغ می‌گوید» ثانیاً استدلال افلاطون بر این فرض متکی است که کسی که عمداً بد است بهتر از کسی است که بی‌عمد بد است. ولی این فرض نتیجهٔ قیاس غلطی است. افلاطون می‌گوید کسی که عمداً لنگ است بهتر از کسی است بی‌عمد لنگ است، حال آنکه می‌بایست بگوید کسی که عمداً خود را به‌لنگی می‌زند بهتر از کسی است که بی‌عمد می‌لنگد زیرا اگر کسی عمداً بلنگد بدتر از کسی است که بی‌عمد بلنگد. (راس)

فصل سی‌ام

عرض

«عرض» اولاً به‌معنی چیزی است که با شیئی پیوسته است و بدرستی می‌توان آن‌را به‌آن شیء حمل کرد، ولی تعلقش به‌آن شیئی نه ضروری است و نه علی‌القاعده، مثل اینکه کسی که زمین را برای کاشتن گیاهی می‌کند، گنجی بیابد. در این مورد یافتن گنج برای کسی که زمین را می‌کند پیش‌آمدی اتفاقی و عرضی است زیرا نه یکی از آن دو بضرورت نتیجهٔ دیگری است و نه بضرورت یکی به‌دنبال دیگری می‌آید و نه کسی که زمین را برای کاشتن گیاه می‌کند، علی‌القاعده گنج می‌یابد. انسان هنرمند نیز ممکن است سفیدچهره باشد، ولی چون چنین بودن او نه ضروری است و نه علی‌القاعده پیش می‌آید، از این‌رو سفیدچهره بودن را عرض می‌نامیم.

چون محمولهایی وجود دارند که با موضوعات می‌پیوندند و بعضی از آنها با این موضوعات فقط در بعضی مکانها و بعضی زمانها پیوند می‌یابند، پس عرض چیزی است که با موضوعی پیوند می‌یابد ولی نه برای اینکه موضوع این موضوع معین و زمان این زمان معین و مکان این مکان معین است. به‌همین جهت برای عرض علتی معین وجود ندارد بلکه علتش اتفاقی است یعنی نامعین است. مثلاً رفتن به‌اگینا برای کسی عرض است که به‌اگینا نه بدان علت رفت که می‌خواست به‌آنجا برود، بلکه بدان علت که توفان دریا او

را به‌آنجا افکند یا راهزنان اسیرش کردند و به‌آنجا بردند. اینجا عرض روی داده است و وجود دارد ولی نه به‌موجب طبیعت موضوع، بلکه به‌علتی دیگر، زیرا توفان علت رفتن آن کس به‌شهری شد که او خود به‌آنجا نمی‌رفت، و این شهر اگینا بود.

عرض به‌معنایی دیگر، چیزی است که با شیئی بر حسب ذات و طبیعت آن شیئی پیوسته است ولی جزو ماهیت شیئی نیست چنانکه برابری مجموع زوایای مثلث با دو قائمه، با مثلث پیوسته است. این نوع عرض ممکن است همیشگی باشد ولی انواع دیگر عرض چنین نیستند. این مطلب در جای دیگر توضیح داده خواهد شد.

کتاب ششم

(اپسیلون)

فصل اول

انواع علوم نظری و شرافت فلسفهٔ اولی

آنچه ما می‌جوییم مبادی و علل موجودات است از آن جهت که موجود می‌باشند[1]. برای تندرستی و سلامت مزاج علتی هست[2]، و موضوعات 1025 b ۱

1. در فصل اول کتاب اول مابعدالطبیعه (کتاب آلفای بزرگ) گفته شد که فلسفهٔ اولی علم مبادی اولیه و علل نخستین است. ولی هنوز بایستی معلوم می‌شد که موضوع این علم چیست. ارسطو پاسخ این سؤال را در آغاز کتاب چهارم (گاما) داد و گفت این موضوع عبارت است از موجود از آن جهت که موجود است و صفات ذاتی آن. ولی این تعریف هم کافی نبود. موجود از آن جهت که موجود است چیست؟ آیا چیزی کلی است یا مفرد؟ اگر کلی است، پس آیا چیزی انتزاعی است؟ و اگر شیئی مفرد است ماهیتش چیست و چگونه می‌توان آن‌را شناخت؟ در فصل اول کتاب حاضر (یعنی کتاب ششم، اپسیلون) ارسطو اگر هم این مسأله را حل نمی‌کند لااقل دربارهٔ مقدمات حل آن بحث می‌کند و می‌گوید که موجود از آن جهت که موجود است، موجود به‌معنی مطلق است که هم با موجود به‌معنی عرض (موضوع فصل دوم همین کتاب) فرق دارد و هم با موجود به‌معنی «صادق» (فصل ۴)؛ و فلسفهٔ اولی، بر خلاف علوم خاص که هر یک به‌جنبه‌ای از جنبه‌های خاص موجود می‌پردازند، کل موجود را مورد تحقیق قرار می‌دهد. این موجود را نباید با هیچ‌یک از موضوعات سایر علوم نظری، یعنی علوم طبیعی و علوم ریاضی، اشتباه کرد. فلسفهٔ اولی دارای عمومیت و کلیتی است که سبب می‌شود که فلسفهٔ اولی علمی عالیتر از همهٔ علوم دیگر و ناظر بر همهٔ موجودات باشد و نام حقیقی این علم، فلسفهٔ اولی (تئولوگیا) است. بنابراین فلسفهٔ اولی «وجودشناسی» است که ذات اشیا را تبیین می‌کند و مسأله‌ای که در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد مسأله ماهیت و تعریف همهٔ موجودات است. آنچه سبب می‌شود که موجودی آن باشد که هست، مثلاً یک انسان انسان باشد و یک میز میز باشد، «چیست»؟ نه دیالکتیک، بدان‌سان که از افلاطون آموخته‌ایم از عهدهٔ حل این مسأله برمی‌آید و نه علم برهان (که بررسی را از تعریف آغاز می‌کند ولی تعریف را معلوم نمی‌کند). چون جوهر، آن‌چیزی است که ما هر شیئی را از طریق آن می‌شناسیم و پایه و مایهٔ همهٔ چیزهای دیگر

ریاضی نیز مبادی اولیه و عناصر و عللی دارند؛ و به‌طور کلی هر علم مبتنی بر تفکر[1] یا متضمن تفکر[2]، با علل و مبادی به‌معنی کم و بیش دقیق این کلمات[3] سروکار دارد. ولی هر یک از این علوم به‌موجودی معین و جنسی معین ــ که حدودش را بوجه دقیق معین کرده است ــ می‌پردازد نه به‌موجود به‌معنی مطلق و از آن جهت که موجود است؛ و دربارهٔ ذات آنچه مورد بررسی قرار می‌دهد بحثی نمی‌کند بلکه یا دربارهٔ آن به‌شناسایی که از طریق ادراک حسی بدست می‌آید قناعت می‌ورزد[4] و یا آن‌را همچون چیزی مفروض می‌پذیرد[5] و آنگاه دربارهٔ متعلقات و صفات ذاتی[6] آن جنسی که موضوع پژوهش خود ساخته است استدلالهایی کم و بیش قانع‌کننده می‌آورد. پس روشن است که این‌گونه پژوهش هیچ تبیینی دربارهٔ جوهر و ذات بدست نمی‌دهد. همچنین آن علوم به‌این پرسش که آیا جنسی که موضوع پژوهش آنهاست، وجود دارد یا وجود ندارد، نمی‌پردازند زیرا هم روشن ساختن اینکه ذات یک شیء چیست و هم معلوم کردن اینکه آیا این شیء وجود دارد یا نه، هر دو موضوع یک نوع تفکر است.

← است. پس فلسفهٔ اولی در مرتبهٔ اول علم جوهر است. از این حیث موضوع کتاب هفتم (زتا) در واقع چیزی نیست جز دنبالهٔ تحلیلهایی که در همین کتاب ششم بعمل می‌آیند و نتایجی که از این تحلیلها گرفته می‌شوند. در کتاب حاضر ارسطو پس از مسلم ساختن این نکته که فلسفهٔ اولی مقدمتر و شریفتر از سایر علوم نظری است، نخست اصل و ماهیت عرض را روشن می‌سازد و سپس به‌موجود به‌معنی «صادق» می‌پردازد و این هر دو را کنار می‌گذارد و آنگاه به‌جوهر که مقولهٔ اول و موجود به‌معنی مقدم و نخستین است روی می‌آورد. (تریکو)

۲. مثلاً تخلیهٔ بدن برای تندرستی، و ورزش برای سلامت مزاج. (تریکو)

۱. در مقابل شناسایی حاصل از مشاهدهٔ حسی یا شهود درونی. (تریکو)

۲. علوم عملی. (تریکو)

۳. مثلاً مبادی هندسه مبادی به‌معنی دقیقتری هستند تا مبادی ستاره‌شناسی. (تریکو)

۴. مثلاً علم طب جسم را به‌چهار عنصر تجزیه می‌کند و این چهار عنصر از طریق ادراک حسی شناخته می‌شوند نه از طریق تفکر. (تریکو)

۵. علم حساب واحد را جوهر فرض می‌کند و علم هندسه نقطه را. (تریکو)

۶. علوم خاص دربارهٔ مبادی (مثلاً عناصر چهارگانه و واحد و نقطه) تحقیق و استدلال نمی‌کنند بلکه دربارهٔ صفات و خصوصیات آنها به‌بحث می‌پردازند. (تریکو)

در مورد علم طبیعی که مانند همهٔ علوم دیگر دربارهٔ جنس معینی از موجود پژوهش می‌کند ــ یعنی دربارهٔ جوهری که مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارد ــ این مطلب روشن است که این علم، نه علم عملی است و نه علم صناعی. زیرا مبدأ اشیاء مصنوع در صانع است، و این مبدأ یا عقل است یا صناعت یا قوه‌ای دیگر، و مبدأ اعمالی که انجام می‌گیرند در عامل است، و این مبدأ، اراده است زیرا موضوع عمل و موضوع خواست و اراده یک و همان است. اگر هر علمی یا علم صناعی است یا علم عملی یا علم نظری، پس علم طبیعی باید علمی نظری باشد، ولی علمی نظری که موضوعش موجودی است که پذیرای حرکت است و جوهری است که بیشتر جوهر به‌معنی صورت است ولی مفارق از ماده نیست[1].

اینجا نباید از توضیح نحوهٔ وجود ماهیت و تعریف آن غافل بمانیم، چه اگر این مطلب روشن نشود تحقیق ما به‌جایی نخواهد رسید[2]. از اشیایی که تعریف می‌شوند، یعنی از ذوات، بعضی مانند افطس‌اند[3] و بعضی مانند تقعّر؛

---

۱. ترجمهٔ ما مطابق است با ترجمه‌ای که «راس» در ضمن تفسیر خود آورده است. برای توضیح معنی جمله قسمتی از زیرنویس «تریکو» را می‌آوریم: موضوع اصلی علم طبیعی «جوهر صوری است از آن جهت که به‌ماده ملحق است، و به‌عبارت دیگر جوهر محسوس و شیء مفرد مرکب از صورت و ماده است که مثال آن، افطس است. جواهر محسوس، خواه آنها که دستخوش کون و فسادند (مانند اجسام موجود در تحت قمر) و خواه آنها که سرمدی هستند (مانند اجرام آسمانی) استعداد وجود مستقل دارند ولی بر خلاف صور ناب ریاضی، بی‌حرکت نیستند بلکه مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارند و این مبدأ، طبیعت جسم است. علم طبیعی این جواهر را از این جهت که پذیرای حرکتند بررسی می‌کند نه از این جهت که موجودند.» ــ م.

۲. از این سخن این معنی برمی‌آید که شناخت مادهٔ جوهر طبیعی به‌اندازهٔ شناخت صورت، ضروری است و ماده باید جزئی از تعریف شیء باشد. (تریکو)

۳. افطس به‌معنی بینی خمیده یا بینی مقعر است یعنی مبین وجود تقعر یا خمیدگی در بینی، و به‌عبارت دیگر، وجود صورت تحقق‌یافته در ماده است. اصطلاح افطس در نوشته‌های ارسطو فراوان پیش می‌آید و مثالی است برای جوهر طبیعی که در آن، صورت ملحق به‌ماده است و در تعریف نمی‌توان این صورت را از ماده جدا کرد. (تریکو)

و فرق میان آنها اینجاست که افطس همیشه با ماده پیوسته است (زیرا افطس «بینی» مقعر است) در حالی که تقعّر مستقل از مادهٔ محسوس است. اگر همهٔ اشیا طبیعی در ذات و طبیعتشان مشابه افطس‌اند ــ مانند بینی و چشم و چهره
۱۰۲۶ a و گوشت و استخوان، و به‌طور کلی حیوان و برگ و ریشه و پوست درخت و به‌طور کلی گیاه (که هیچ‌یک را بدون توجه به‌حرکت نمی‌توان تعریف کرد زیرا همه دارای ماده‌اند) ــ پس معلوم است که در مورد موضوعات طبیعی ماهیت را چگونه باید جست و تعریف کرد، و چرا کسی که به‌علم طبیعی می‌پردازد باید به‌یک معنی نفس را هم، تا آن حد که مستقل از ماده نیست[۱]، مورد پژوهش قرار دهد.

از آنچه گفته شد روشن گردید که علم طبیعی، علم نظری است. علم ریاضی هم علم نظری است، ولی این مطلب که آیا موضوعات علم ریاضی بی‌حرکت و مفارق و مستقل از ماده‌اند یا نه، هنوز روشن نیست. اما این‌قدر مسلم است که بعضی رشته‌های ریاضی موضوعات ریاضی را به‌عنوان بی‌حرکت و مفارق از ماده مورد بحث قرار می‌دهند[۲].

اما اگر چیزی وجود دارد که سرمدی و نامتحرک و مفارق از ماده است، پس معرفت به‌آن بی‌گمان باید موضوع علمی نظری باشد[۳]. چنین چیزی نه موضوع علم طبیعی می‌تواند بود ــ زیرا موضوعات این علم موجودات متحرک معینی هستند ــ و نه موضوع علم ریاضی، بلکه باید موضوع علمی

---

۱. نفس صورت بدن است و به‌عنوان این صورت، جزئی از موضوع علم طبیعی است. ولی عقل به‌معنی حقیقی (nous) که به‌هیچ‌وجه وابستهٔ بدن نیست موضوع علم طبیعی نمی‌باشد. (تریکو)

۲. ارسطو در کتابهای سیزدهم و چهاردهم (کتابهای مو و نو) در برابر افلاطونیان استدلال خواهد کرد بر اینکه اشیاء ریاضی نه وجود مفارق دارند و نه نامتحرکند. در حال حاضر مسأله معلق گذاشته می‌شود. ولی ریاضیات محض (بر خلاف ریاضیات تطبیقی مانند علم ابصار و علم الحان و علم ستارشناسی که به‌موضوعات نامتحرک ولی ملحق به‌ماده می‌پردازد) دربارهٔ موضوعات ریاضی به‌عنوان موضوعات نامتحرک و مفارق، تحقیق می‌کند. (تریکو)

۳. اکنون ارسطو می‌خواهد فرق فلسفهٔ اولی را با علم طبیعی و علم ریاضی روشن کند. (تریکو)

مقدم بر آن دو علم باشد. علم طبیعی نیز اشیایی را بررسی می‌کند که به‌طور جدا و مستقل وجود دارند ولی این اشیا نامتحرک نیستند، و بعضی قسمتهای علم ریاضی به‌پژوهش دربارهٔ موضوعاتی می‌پردازند که نامتحرکند ولی محتملاً[1] مفارق از ماده وجود ندارند بلکه در ماده‌اند. اما فلسفهٔ نخستین (=فلسفهٔ اولی) به‌تحقیق در اشیایی می‌پردازد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرکند. همهٔ علل بضرورت باید سرمدی باشند، ولی بخصوص این علل باید بالضروره سرمدی باشند زیرا اینها علل آن دسته از اشیاء الهی هستند که بر حواس ما نمایانند[2].

بنابراین سه فلسفهٔ نظری وجود دارد: علم ریاضی، علم طبیعی، و علمی که می‌توانیم آن‌را علم الهی (تئولوگیا) بنامیم. زیرا بدیهی است که اگر الوهیت در جایی حاضر است باید در این قسم اشیا (=اشیاء مفارق و نامتحرک) حاضر باشد، و شریفترین علوم باید به‌شریفترین جنس موجود بپردازد. چون علوم نظری خواستنی‌تر از علوم دیگرند، پس این علم باید خواستنی‌تر از سایر علوم نظری باشد.

ممکن است پرسیده شود که آیا فلسفهٔ نخستین، فلسفه‌ای کلی و فراگیر است یا تنها با یک جنس، یعنی با یک قسم موجود، سروکار دارد، زیرا علوم ریاضی نیز از این حیث یکسان نیستند: هندسه و ستاره‌شناسی دربارهٔ قسم خاصی از موجودات پژوهش می‌کنند، در حالی که ریاضیات کلی[3] با همهٔ

---

۱. «محتملاً» برای این آورده شده است که وجود غیرمفارق موضوعات ریاضی هنوز اثبات نشده است. (تریکو)

۲. همهٔ علل و همهٔ مبادی بالضروره سرمدی هستند وگرنه لازم می‌آمد از مبادی دیگر مشتق باشند و این سلسله بی‌نهایت ادامه می‌یافت. این سخن علی‌الخصوص دربارهٔ علل نامتحرک و مفارق، که علل حرکات اجرام آسمانی هستند، صادق است و چون اکنون با حقیقت به‌حقیقیترین معنی سروکاریم که علت همهٔ موجودات است، پس روشن است که علمی که به‌تحقیق دربارهٔ آن می‌پردازد مقدمترین علوم است. (تریکو)

۳. ریاضیات کلی به‌عقیدهٔ بونیتس علم حساب است ولی به‌نظر راس علمی کلیتر از حساب و هندسه است که ناظر به‌روابط بین همهٔ انواع مقادیر است. (تریکو)

موضوعات ریاضی سروکار دارد. پاسخ ما بدین پرسش چنین است که اگر غیر از جواهر طبیعی جوهری دیگر وجود ندارد پس علم طبیعی باید علم نخستین باشد. ولی اگر جوهری نامتحرک وجود دارد، پس این جوهر باید مقدمتر از جواهر طبیعی باشد و علمی که دربارهٔ این جوهر تحقیق می‌کند باید مقدمتر از علم طبیعی باشد، یعنی باید فلسفهٔ نخستین باشد و چون فلسفهٔ نخستین است پس باید کلی و فراگیر باشد و بررسی موجود از آن جهت که موجود است، باید موضوع این فلسفه باشد: هم بررسی اینکه موجود چیست و هم بررسی همهٔ آنچه به‌آن از آن جهت که موجود است، تعلق دارد.

فصل دوم

معانی «موجود» ـــ موجود بالعرض

چون اصطلاح «موجود» به‌معنی مطلق، معانی متعدد دارد که یکی چنانکه دیدیم[1] دلالت بر موجود بالعرض می‌کند و دیگری دلالت بر موجود به‌عنوان «صادق» (و لاوجود به‌چیزی کاذب و غیرصادق)، و چون علاوه بر این، موجود به‌معنی انواع مقوله‌ها است ـ مثلاً گاه به‌معنی «چه چیز» است و گاه به‌معنی کیف یا کم یا کجا یا کی و معانی دیگری از این قبیل ـ و بعلاوه یکبار به‌معنی موجود بالقوه است و یکبار به‌معنی موجود بالفعل؛ از این‌رو نخست 1026 b
باید دربارهٔ موجود به‌معنی موجود بالعرض بگوییم که بررسی موجود به‌این معنی، موضوع هیچ علمی نیست و درستی این سخن از اینجا پیداست که هیچ علمی اعم از صناعی و عملی و نظری به‌اعراض نمی‌پردازد. کسی که خانه‌ای می‌سازد چیزهایی را هم که با پدید آمدن خانه به‌عنوان عرض به‌خانه تعلق می‌گیرند نمی‌سازد زیرا عدهٔ اعراض بی‌شمار است. خانه ممکن است برای عده‌ای مطبوع باشد و برای عده‌ای دیگر نامطبوع و باز برای عده‌ای دیگر سودمند، و در یک کلمه، غیر از همهٔ اشیاء دیگر[2]. ولی هیچ‌یک از این اعراض

---

۱. رک. کتاب پنجم (دلتا) فصل هفتم. ـــ م.

۲. خانه غیر از همهٔ اشیاء دیگر است ولی نه از این جهت که خانه است زیرا «غیر از همهٔ اشیاء دیگر بودن» دربارهٔ هر شیئی صادق است. (راس)

را صناعت معماری به‌وجود نمی‌آورد. همچنین عالم هندسه اموری را که بدین معنی اعراض اشکال هستند بررسی نمی‌کند و مثلاً نمی‌پرسد که آیا «مثلث» با «مثلثی که مجموع زوایایش دو قائمه است» فرق دارد یا نه[1]. حق نیز همین است زیرا عرض، نامی بیش نیست، و از این جهت افلاطون از یک جهت حق داشت که می‌گفت سوفسطایی با لاوجود سروکار دارد[2]. زیرا سوفسطائیان در استدلالهای خود بیش از همه چیز به‌اعراض می‌پرداختند مثلاً به‌اینکه آیا «هنرمند» و «دانشمند» یکی است یا با هم فرق دارند، و آیا کوریسکوس و کوریسکوس هنرمند یکی است یا نه. و آیا هر شیئی که هست ولی سرمدی نیست کائن شده است یا نه، و از این سؤالها نتایج متناقضی می‌گرفتند از این قبیل که اگر کسی که هنرمند بود ادیب شده است پس او در عین حال باید ادیب بوده باشد و هنرمند شده باشد.

چنین می‌نماید که عرض با لاوجود خویشی نزدیک دارد و دلیل درستی این سخن این است که موجودات به‌معنی دیگر[3]، از طریق جریانی کائن و فاسد می‌شوند ولی موجودات به‌معنی عرضی چنین نیستند.

با اینهمه نخست باید تا آنجا که می‌توانیم، روشن کنیم که طبیعت عرض چیست و علت وجودش کدام است. شاید در ضمن این بحث روشن شود که چرا علمی برای بررسی عرض وجود ندارد.

۱۰۲۷ a از اشیایی که وجود دارند بعضی همیشه هستند و ضروریند (مرادم از

---

۱. مسأله این است که آیا مثلث به‌عنوان مثلث، یعنی شکلی که دارای سه ضلع است، عین مثلثی است که با صفاتش ـ حتی صفات ذاتیش ـ در نظر گرفته می‌شود، یا نه. عرضی که عالم هندسه به‌آن نمی‌پردازد «برابری مجموع زوایا با دو قائمه» نیست بلکه این است که آیا مثلث با مثلثی که مجموع زوایایش دو قائمه است یک و همان است یا نه. (تریکو)

۲. رک. رسالهٔ «سوفیست» ۲۳۷ و ۲۵۴.ـ م.

۳. یعنی موجوداتی که وجودشان به‌معنی وجود عرضی نیست، و مقصود جواهر است، زیرا فقط جواهر در جریان کون و فساد قرار می‌گیرند در حالی که اعراض پیدا می‌شوند و از میان می‌روند بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. (تریکو)

ضرورت، ضرورت ناشی از قسر و قهر نیست بلکه ضرورتی است که به‌شیئی نسبت می‌دهیم از این جهت که آن شیء غیر از آن‌گونه که هست نمی‌تواند بود) و بعضی دیگر نه ضروری‌اند و نه همیشه هستند بلکه بیشتر اوقات هستند: مبدأ و علت هستیِ عرض در همین‌جاست، زیرا ما دربارهٔ چیزی که نه همیشه هست و نه علی‌القاعده هست، می‌گوییم وجودش وجود عرضی است. مثلاً اگر در وسط تابستان سرمای زمستانی پیش آید می‌گوییم این تصادف است ولی اگر گرمای سخت روی نماید چنین نمی‌گوییم زیرا حالت اخیر در این فصل یا همیشه روی می‌دهد یا بیشتر اوقات، ولی حالت اول چنین نیست. همچنین سفیدچهرگی برای آدمی عرض است زیرا آدمی نه همیشه سفیدچهره است و نه بیشتر اوقات؛ ولی حیوان بودن برای او عرض نیست. همچنین اگر معماری بیماری را معالجه کند این را امری اتفاقی می‌نامیم زیرا توانایی معالجهٔ بیماران جزو طبیعت معمار نیست بلکه متعلق به‌پزشک است و پزشک بودن برای معمار پیش‌آمد اتفاقی است. اگر آشپزی هم که فنش ایجاد لذت است چیزی بسازد که برای تندرستی سودمند باشد ولی نه به‌واسطهٔ صناعت آشپزی، می‌گوییم «تصادف بود» زیرا هرچند به‌یک معنی سازندهٔ این چیز اوست ولی به‌معنی مطلق چنین نیست. برای هر چیزی توانایی و صناعتی وجود دارد که آن‌را تولید می‌کند ولی برای پدید آوردن عرض توانایی و فن معینی وجود ندارد[1]. زیرا اشیایی که بر حسب اتفاق هستند یا به‌وجود می‌آیند، علتشان نیز اتفاقی است.

چون وجود و پدید آمدن همهٔ اشیا ضروری و همیشه نیست بلکه اکثر اشیا بیشتر اوقات موجودند یا به‌وجود می‌آیند، پس اشیایی هم باید وجود داشته باشند که وجودشان اتفاقی و عرضی است مثلاً مردی سفیدچهره

---

۱. بلکه علل امور عرضی نامعین و بی‌شمارند. (تریکو)

همیشه یا اکثراً هنرمند نیست، ولی چون بعضی اوقات چنین مردی هنرمند است پس این امر باید عرضی باشد (وگرنه لازم می‌آید که همه چیز ضروری باشد.)

بنابراین، علت وجودِ موجود عرضی باید ماده باشد زیرا ماده، علاوه بر آن‌گونه که علی‌القاعده هست، گاه هم ممکن است به گونه‌ای دیگر باشد.

پس باید تحقیق را با این سؤال آغاز کنیم که آیا چیزی هست که نه همیشه هست و نه اکثراً؟ یا چنین چیزی نیست؟ ممکن نیست چنین چیزی وجود نداشته باشد. بنابراین، چنین چیزی وجود دارد و این، چیزی است اتفاقی و عرضی.

پرسش دیگر این است که آیا علاوه بر اشیایی که بیشتر اوقات و علی‌القاعده وجود دارند، هیچ شیئی نیست که همیشه باشد؟ یا اشیایی هم هستند که همیشه و به‌طور سرمدی وجود دارند؟ این مطلب را باید بعداً بررسی کنیم. ولی به‌هرحال بدیهی است که برای امور عرضی علمی وجود ندارد زیرا موضوع هر علم شیئی است که یا همیشه هست و یا اکثراً وجود دارد وگرنه چگونه می‌توان دربارهٔ آن چیزی آموخت یا به‌دیگری یاد داد؟ چیز آموختنی باید چیز معینی باشد که یا همیشه روی دهد یا اکثراً، مثلاً عسلاب اکثراً برای مداوای بیمار مبتلا به‌تب سودمند واقع می‌شود؛ ولی دربارهٔ استثنا بر این قاعده، یعنی اینکه چه هنگام سودمند واقع نمی‌شود ـ مثلاً در روز غرهٔ ماه ـ علم نمی‌تواند چیزی بگوید. حتی امری هم که روز اول ماه روی می‌دهد، یا همیشه در چنین روزی روی می‌دهد یا اکثراً، در حالی که امر عرضی بر خلاف این قاعده است.

پس معلوم کردیم که عرض چیست و علتش کدام است و همچنین روشن ساختیم که برای عرض علمی وجود ندارد.

فصل سوم

علل عرض

مبادی و عللی وجود دارند که قابل کون و فسادند بی‌آنکه هرگز در جریان کون و فساد قرار گیرند؛ و این مطلب بدیهی است، چه در غیر این صورت همه چیز ضروری خواهد بود زیر لازم خواهد آمد که هر چه کائن یا فاسد می‌شود علتی داشته باشد که علت به‌معنی عرضی نباشد[1]. آیا «الف» وجود خواهد داشت یا نه؟ آری، وجود خواهد داشت اگر «ب» روی دهد وگرنه وجود نخواهد داشت؛ و «ب» روی خواهد داد اگر «ج» روی دهد. بدین ترتیب چون از مدت زمان محدودی هر بار قطعه‌ای را کم می‌کنیم بدیهی است که به‌لحظهٔ کنونی خواهیم رسید. این مرد کشته خواهد شد اگر از خانه 1027 b
بیرون برود، و بیرون خواهد رفت اگر تشنه شود؛ و تشنه خواهد شد اگر امری دیگر روی دهد. بدین ترتیب ناچار به‌واقعه‌ای خواهیم رسید که اکنون روی می‌دهد یا در گذشته روی داده است. مثلاً از خانه بیرون خواهد رفت اگر تشنه

---

۱. ارسطو پیشتر نشان داد که اعراض دفعةً به‌وجود می‌آیند و از میان می‌روند بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند؛ و علل اعراض نیز همین‌طورند. بنابراین علل اعراض نیز خود علل عرضی می‌باشند و معلول عرضی نتیجهٔ اجتماع تصادفی عللی است که مستقل از یکدیگرند و ارتباطی با یکدیگر ندارند. اگر فرض کنیم که همهٔ وقایع دارای علل غیرعرضی می‌باشند لازم می‌اید که همهٔ وقایع ضروری باشند ولی اگر بتوانیم ثابت کنیم که بعضی وقایع ضروری نیستند وجود علل عرضی ثابت خواهد شد. مثالی که اکنون آورده می‌شود فرق میان واقعهٔ ضروری و واقعهٔ غیرضروری و عرضی را روشن می‌کند. (تریکو)

شود؛ و تشنه خواهد شد اگر غذای شور بخورد: این واقعهٔ اخیر یا روی می‌دهد یا روی نمی‌دهد[1]، و بر حسب اینکه روی بدهد یا ندهد، این مرد یا بضرورت خواهد مرد یا بضرورت نخواهد مرد. اگر به‌سوی واقعه‌ای گذشته نیز بجهیم[2] باز همین سخن صدق خواهد کرد زیرا شرایط گذشته نیز اکنون در چیزی حضور دارند. از این‌رو هر چه خواهد شد بضرورت خواهد شد، مثلاً هر زنده‌ای بضرورت روزی خواهد مرد زیرا شرطی (= که علت مردن است) به‌وجود آمده است: مثلاً حضور عناصر متضاد در بدن. اما اینکه آیا او به‌سبب بیماری خواهد مرد یا بدست کسی کشته خواهد شد هنوز معین نیست بلکه معلق از اتفاق افتادن واقعه‌ای دیگر است. پس روشن است که این جریان تنها تا مبدأ معینی[3] پیش می‌رود که به‌نوبهٔ خود به‌مبدایی دیگر برنمی‌گردد. از این‌رو این خود، مبدأ پیش‌آمدی اتفاقی خواهد بود و علتی برای پدید آمدن خود نخواهد داشت.

اما اینکه ما پیش‌آمد اتفاقی را به‌چه نوع مبدأ و چه نوع علتی برمی‌گردانیم، یعنی آیا در تعقیب آن به‌ماده می‌رسیم یا به‌غایت یا به‌علت محرک، مطلبی است که باید بررسی شود[4].

---

۱. پس ضروری نیست. (تریکو)

۲. یعنی از روی واقعه کنونی و حاضر به‌سوی واقعه‌ای گذشته بجهیم. (تریکو)

۳. مثلاً به خوردن غذای شور. بدین ترتیب سلسله علیت و معلولیت ضروری گسسته می‌شود. (تریکو)

۴. نظریه‌ای که در این فصل بیان می‌شود ظاهراً چنین است: رویدادها عموماً به‌عنوان نتیجهٔ ضروری سلسله‌ای از علل واقع می‌شوند. مثلاً مرگ نتیجهٔ ضروری وجود عناصر متضاد در هر بدن زنده است، ولی رویدادهایی هم وجود دارند که با اینکه خود آغاز سلسله‌ای از عللند، نتیجهٔ سلسله‌ای از علل نمی‌باشند و دربارهٔ آنها نمی‌توان گفت که شرایط روی‌دادنشان در حال تحقق یافتن است و در نتیجه آنها پدید می‌آیند، بلکه آنها بعضی اوقات پدید می‌آیند و بعضی اوقات پدید نمی‌آیند. از این‌رو آنها به‌وجود می‌آیند ولی هرگز در حال به‌وجود آمدن نیستند. ظاهراً ارسطو اینجا به‌رویدادهایی نظر دارد که به‌عقیدهٔ او نتیجهٔ ارادهٔ آزاد می‌باشند: مثلاً اینکه کسی غذای شور می‌خورد. اگر او این غذا را بخورد مرگش از طریقی معین قطعی می‌شود ولی تا هنگامی که آن غذا را نخورده است مرگش فقط ضروری است (= بی‌آنکه چگونگی علت مرگش معلوم و قطعی باشد). (راس) در مورد بررسی علل امور عرضی رک. سماع طبیعی ۱۹۸ a ــ م.

فصل چهارم

موجود به‌معنی «صادق»

اکنون موجود عرضی را به یک‌سو می‌نهیم زیرا طبیعت آن‌را به‌حد کافی معلوم کردیم. «موجود» به‌معنی صادق و «لاوجود» به‌معنی کاذب مبتنی بر پیوستگی و جدایی[1] هستند. صادق و کاذب با هم، مبتنی هستند بر ترتیب بخشهای دو قضیهٔ متناقض (زیرا حکم صادق، آنجا که موضوع و محمول واقعاً با هم مربوطند، وجود ارتباط را ایجاب و تأیید می‌کند و آنجا که آنها براستی از هم جدا هستند وجود ارتباط را سلب و نفی می‌کند در حالی که حکم کاذب به‌عکس عمل می‌کند[2]. این نکته که چگونه است که ما اشیا را مرتبط با هم، یا جدا از هم، می‌اندیشیم مسألهٔ دیگری است[3]، و مرادم از «مرتبط با هم» و «جدا از هم» این است که آنها در فکر ما یکی پس از دیگری قرار ندارند بلکه بصورت واحدی هستند.) زیرا صدق و کذب در نفس اشیا نیست ـ یعنی چنین نیست که نیک، فی‌نفسه صادق باشد و بد فی‌نفسه کاذب ـ بلکه در اندیشه چنین است. در مورد مفهومهای بسیط و ماهیات، صدق و کذب حتی

---

۱. پیوستگی و جدایی موضوع و محمول. (تریکو)

۲. مثلاً انسان حیوان است، صادق است و انسان حیوان نیست کاذب است. (تریکو)

۳. ارسطو این مسأله را در فصل ۱۲ کتاب هفتم (زتا) در ضمن تحقیق دربارهٔ تعریف مورد بحث قرار می‌دهد. مثلاً ما هم می‌توانیم حیوان و دوپا را به‌طور جداگانه به‌ذهن بیاوریم و هم با هم در تعریف انسان. (تریکو)

در اندیشه هم نیست. این مطلب را که دربارهٔ آنچه بدین معنی «هست» و آنچه «نیست» چه مسائلی را باید تحقیق کرد بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد[1].

ولی چون ارتباط و جدایی در اندیشه است نه در نفس اشیاء، و چون موجود به‌این معنی با موجود به‌معنی حقیقی فرق دارد (زیرا آن‌چیزی که فکر با موضوعی می‌پیوندد یا جدا می‌کند یا ماهیت موضوع است یا کمیت یا کیفیت آن یا چیزی دیگر از این قبیل)، از این‌رو اکنون باید هم موجود عرضی را به‌یک‌سو نهیم و هم موجود به‌معنی صادق را. زیرا علت یکی نامعلوم است
a ۱۰۲۸ و علت دیگری نوعی انفعال فکر؛ و هر دو وابسته به‌جنس دیگر موجودند[2]، و هیچ‌کدام مبین یک طبیعت عینی خاصی از موجود نیستند. بنابراین باید این مطلب را کنار بگذاریم و علل و مبادی خود موجود را به‌عنوان موجود بررسی کنیم. (از بحثی که دربارهٔ معانی مختلف هر اصطلاحی به‌میان آوردیم روشن شد که موجود در معانی مختلف به‌کار می‌رود[3].)

---

۱. این مطلب در فصل دهم کتاب نهم مورد بحث قرار می‌گیرد. ــ م.

۲. یعنی به‌موجود به‌معنی حقیقی، و این یگانه جنس موجود است که درخور آن است که فلسفهٔ اولی به‌آن بپردازد. (تریکو) یعنی موجود به. (بونیتس و راس)

۳. چنین می‌نماید که جمله‌ای که میان دو قوس آورده شده است الحاقی است. (تریکو) ولی بونیتس نه جمله را میان دو قوس قرار می‌دهد و نه دربارهٔ الحاقی بودن آن سخنی می‌گوید. ــ م.

کتاب هفتم

(زتا)

فصل اول

جوهر مقولهٔ اول است؛ و تحقیق دربارهٔ موجود، به‌معنی مقدم و نخستین، تحقیق دربارهٔ جوهر است

چنانکه پیشتر در مبحث مربوط به‌معانی مختلف اصطلاحات گفتیم[1]، اصطلاح «موجود» معانی متعدد دارد. موجود به‌یک معنی دلالت بر «چه چیز» بودن شیء دارد، یعنی بر «این چیز در اینجا»، و به‌معنایی دیگر دلالت بر کیفیت یا کمیت یا محمولهای دیگری از این قبیل دارد. چون موجود دارای همهٔ این معانی است، پس بدیهی است که موجود به‌معنی مقدم، «چه چیز» است که دلالت بر جوهر شیء می‌کند. زیرا وقتی که می‌خواهیم کیفیت چیزی را بیان کنیم می‌گوییم نیک است یا بد است و نمی‌گوییم به‌درازای سه ذراع است یا انسان است؛ ولی هنگامی که می‌خواهیم چه چیزی آنرا بیان کنیم نمی‌گوییم سفید یا گرم است یا به‌درازای سه ذراع است بلکه می‌گوییم انسان است یا خداست. همهٔ چیزهای دیگر از این جهت موجود خوانده می‌شوند که بعضی کمیّتِ «موجود» به‌معنی اخیرند و بعضی کیفیت آن و بعضی دیگر انفعالات آن و بعضی دیگر سایر تعیّنات آن.

از این رو می‌توان پرسید که آیا «راه رفتن» و «تندرست بودن» و «نشستن»

---

۱. رک. کتاب پنجم (دلتا) فصل هفتم. ـ م.

حاکی از این معنی است که هر یک از این چیزها موجودند؟ و همین سؤال در مورد چیزهای دیگر از این قبیل نیز بجاست. زیرا هیچ‌یک از اینها نه وجودی خاص خود دارد و نه قابل جدایی از جوهر است؛ و فقط رونده یا نشیننده یا تندرست «موجود» است. این اشیاء اخیر از حیث موجود بودن واقعی‌تر می‌نمایند، زیرا شیئی معیّن ــ یعنی جوهر یا شیئی مفرد ــ موضوع آنهاست و این محمولها حاکی از وجود آن موضوع می‌باشند. زیرا ما هیچ‌گاه کلمات نیک یا نشیننده را بی‌آنکه مرادمان اشاره به‌جوهری باشد به‌زبان نمی‌آوریم، و از اینجا روشن است که هر یک از آن مقوله‌های دیگر به‌سبب وجود این مقوله وجود دارند. بنابراین موجود به‌معنی نخستین و مقدم، یعنی نه به‌معنی مشروط بلکه به‌معنی مطلق، باید جوهر باشد.

یک شیء به‌معانی متعدد نخستین نامیده می‌شود ولی جوهر به‌همهٔ آن معانی، نخستین است، یعنی هم از حیث تعریف نخستین است و هم از حیث ترتیب شناسایی و هم از حیث زمان. زیرا هیچ‌یک از مقوله‌های دیگر به‌نحو جدا و مستقل وجود نمی‌تواند داشت و این‌گونه وجود[1]، خاص جوهر است. جوهر از حیث تعریف نیز نخستین است زیرا در تعریف هر شیئی تعریف جوهر آن باید حاضر باشد[2]. بعلاوه ما هنگامی معتقد می‌شویم که شیئی را

---

۱. بیان تقدم جوهر از حیث زمان. ولی این سخن بدین معنی نیست که جوهر می‌تواند بدون مقوله‌های دیگر موجود باشد در حالی که مقوله‌های دیگر نمی‌توانند بدون جوهر ـ وجود باشند. وجود جوهر بدون کیفیت همان‌گونه ناممکن است که وجود کیفیت بدون جوهر. جوهر، کل شیء است که شامل کیفیات و اضافات و غیره است، و این کل، ذات جوهر را تشکیل می‌دهد. وجود جوهر متضمن وجود کیفیات نیز می‌باشد ولی کیفیات چیزی بیرون از جوهر نیستند که جوهر علاوه بر خودش به‌آنها نیز نیازمند باشد. کیفیت هم چیزی انتزاعی است که فقط در جوهر می‌تواند موجود باشد. حال اگر مقصود ارسطو بیان این مطلب است، پس آنچه او در این شرح در نظر دارد باید شیئی مفرد (یعنی جوهر اول) باشد زیرا جواهر دوم (یعنی اجناس و انواع)، چون کلی هستند، مطابق عقیدهٔ خود ارسطو ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشند. (راس)

۲ جوهر از حیث تعریف نیز مقدم است. زیرا تعریف هر یک از مقولات دیگر باید شامل تعریف جوهر نیز ــ که موضوع آن مقوله است ــ باشد. این سخن ارسطو متضمن این معنی است که تعریف

به‌نحو کامل می‌شناسیم که بدانیم آن شیء «چیست»[1] ــ مثلاً انسان چیست یا آتش «چیست» ــ نه هنگامی که بر کیف یا کم یا مکان آن آگاه باشیم، زیرا ما خود این محمولها را هم هنگامی می‌شناسیم که بدانیم کیف «چیست» و کم ۱۰۲۸ b
«چیست». این مسأله هم که از قدیم مطرح بوده است و اکنون نیز مطرح است و همیشه مطرح خواهد بود ــ مسأله‌ای که همیشه معلق و مورد تردید بوده است ــ یعنی این‌که موجود چیست، در حقیقت این سؤال است که جوهر چیست؛ و آن‌چیزی که بعضی می‌گویند واحد است[2] و بعضی معتقدند که کثیر است و بعضی این کثیر را از حیث عدد متناهی می‌دانند[3] و بعضی نامتناهی[4]، همین است. بنابراین مسألهٔ اصلی و تقریباً یگانه‌ای که ما نیز باید پیش از هر مسألهٔ دیگر درباره‌اش تحقیق کنیم این است که آنچه بدین معنی موجود است، چیست.

← جوهر لازم نیست شامل تعریف چیزی در یکی از سایر مقولات باشد. ولی این سخن درست نیست زیرا هر فصل جوهر کیفیت است. (راس)

۱. جوهر برای شناسایی نیز مقدم است. ما شیئی را هنگامی بهتر می‌شناسیم که بدانیم آن شیء چیست نه هنگامی که بدانیم که آن شیء دارای کدام کیفیت یا کدام کمیت و در کدام مکان است. در اینجا بی‌گمان نظر به‌شیء انضمامی نیست بلکه منظور، طبیعت ذاتی و ماهوی است. این دو معنایی در سراسر بحث ارسطو دربارهٔ جوهر وجود دارد. (راس)

۲. مکتب الئایی و ملیسوس. (راس) ۳. فیثاغوریان و امپدوکلس. (راس)

۴. آناکساگوراس و اصحاب نظریهٔ اتم (راس)

فصل دوم

نظریات مختلف دربارهٔ جوهر

عقیدهٔ رایج بر این است که [اصطلاح] «جوهر» در درجهٔ اول دربارهٔ جسم صادق است، و از این رو ما نه‌تنها جانوران و رستنیها و اجزای آنها را جوهر می‌نامیم بلکه اجسام طبیعی مانند آتش و آب و خاک و هر چیزی از این قبیل را، و همهٔ اشیایی را که یا اجزاء این اجسامند یا از ترکیب این اجسام (خواه از ترکیب اجزاء این اجسام و خواه از ترکیب کل آنها) پدید آمده‌اند یعنی کیهان طبیعی و اجزای آن مانند خورشید و ماه و ستارگان را، جوهر تلقی می‌کنیم، ولی این مطلب که آیا فقط اینها جوهرند یا غیر از اینها جواهر دیگری هم وجود دارند، یا تنها بعضی از اینها جوهرند یا همهٔ اینها، یا هیچ‌یک از اینها جوهر نیست بلکه تنها بعضی چیزهای دیگر جوهرند، باید بررسی شود.

بعضی از متفکران[1] نهایات جسم، یعنی سطح و خط و نقطه و واحد را جوهر می‌دانند و معتقدند که اینها از حیث جوهر بودن بر خود اجسام برتری دارند. گروهی بر آنند که غیر از اشیاء محسوس جوهری وجود ندارد؛ و گروهی دیگر به‌وجود جواهر سرمدی معتقدند و می‌گویند که این جواهر حقیقی‌تر از جواهر محسوس‌اند و از حیث تعداد بیشتر از آنها. مثلاً افلاطون

---

۱. فیثاغوریان. (راس)

ایده‌ها و موضوعات ریاضی را دو گونه جوهر می‌شمارد و اجسام محسوس را جوهر نوع سوم. اسپوسیپوس[1] با واحد آغاز می‌کند و به‌وجود انواع بیشتر جواهر معتقد است و برای هر نوع به‌مبدایی دیگر قائل است، یکی برای اعداد و دیگری برای مقادیر و یکی دیگر برای نفس؛ و بدین ترتیب عدد انواع جواهر را به‌چندبرابر افزایش می‌دهد. بعضی[2] می‌گویند ایده‌ها و اعداد، طبیعت مشترک دارند و اشیاء دیگر مانند خطها و سطحها پس از آنها می‌آیند تا برسیم به‌جوهر کیهان مادی و اجسام محسوس.

پس باید تحقیق کنیم که کدام‌یک از این عقاید درست است و کدام نادرست، و کدام جواهر وجود دارند، و آیا علاوه‌بر جواهر محسوس جواهر دیگری هم هستند یا نه، و جواهر محسوس چگونه وجود دارند، و آیا جوهری مفارق وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد چرا و چگونه وجود دارد، یا چنین جوهری جدا از جواهر محسوس وجود ندارد؛ و پیش از همهٔ این مطالب باید به‌طور کلی طبیعت جوهر را معلوم کنیم.

1. Speusippus

۲. اصحاب مکتب کسنوکراتس. (راس)

فصل سوم

جوهر به‌عنوان موضوع

اصطلاح جوهر اگر در معانی بیشتری به‌کار نرود لااقل به‌چهار چیز اصلی اطلاق می‌شود. زیرا «ماهیت» و «کلی» و «جنس»، جوهر هر شیء تلقی می‌گردند، و علاوه بر اینها، به‌معنی چهارم، «موضوع» نیز جوهر شمرده می‌شود؛ و موضوع آن شیئی است که همه چیز دیگر بر آن حمل می‌شود در حالی که خود آن به‌هیچ شیء حمل نمی‌شود. پس نخست باید طبیعت
موضوع را معین کنیم زیرا عقیدهٔ رایج بر این است که موضوع نخستین، ۱۰۲۹ a
جوهر به‌معنی حقیقی‌تر است.

به‌یک معنی، می‌گویند که موضوع نخستین، ماده است، و به‌معنی دیگر صورت[1]، و به‌معنی سوم آنچه از ترکیب آن دو پدید آمده است. مرادم از ماده مثلاً مفرغ است و مرادم از صورت شکل مجسمه است و مرادم از ترکیب آن دو، مجسمه به‌عنوان کل موجود انضمامی. از این رو اگر صورت مقدم بر ماده و از حیث وجود حقیقی‌تر از ماده است پس به‌همان علت صورت مقدم بر شیئی مرکب از آن دو نیز خواهد بود.

---

۱. موضوع تلقی کردن صورت تعجب‌آور است و بونیتس معتقد است که در این مورد اشتباهی روی داده است. با اینهمه صورت را به‌این معنی می‌توان موضوع تلقی کرد که بگوییم صورت موضوع اعراض است چنانکه در کتاب پنجم (دلتا) فصل ۱۸، نفس محل حیات نامیده شده است. (تریکو)

بدین ترتیب فعلاً طبیعت جوهر را به‌طور کلی معین کردیم و نشان دادیم که جوهر چیزی است که به‌موضوعی حمل نمی‌شود بلکه هر چیز دیگر بر آن حمل می‌شود.

ولی به‌این بیان نباید قناعت کرد چون هنوز کافی نیست[1]. خود این بیان ناروشن است و از این گذشته با این بیان، ماده جوهر می‌شود. چه، اگر جوهر ماده نیست پس جوهر چیست؟ زیرا اگر از شیئی همه چیز را منتزع کنیم جز ماده چیزی باقی نمی‌ماند. از یک‌سو همهٔ چیزهای دیگر تعیّنات و تأثیرها و قوای اجسامند و از سوی دیگر درازا و پهنا و ستبرا کمیّتند نه جوهر. کمیت جوهر نیست؛ جوهر آن‌چیزی است که همه این چیزها متعلقات آنند. ولی اگر درازا و پهنا و ستبرا را از میان برداریم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر آنچه اینها محدودش می‌کنند. پس کسانی که دربارهٔ مطلب چنین می‌اندیشند چاره‌ای ندارند جز اینکه جوهر را عبارت از ماده بدانند. مراد من از ماده آن‌چیزی است که فی‌حدّذاته نه شیء معینی است و نه کمیّت معینی دارد و نه تحت مقوله‌های دیگری که موجود به‌وسیلهٔ آنها متعین می‌شود قرار دارد. چیزی هست که هر یک از این مقوله‌ها بر آن حمل می‌شوند و وجود آن غیر از وجود هر یک از این مقوله‌هاست. (زیرا همهٔ مقولات به‌استثنای جوهر بر جوهر حمل می‌شوند در حالی که خود جوهر به‌ماده حمل می‌شود.) بنابراین موضوع نهایی فی‌حدذاته نه شیئی معینی است و نه کمیتی معین دارد و نه تحت مقوله‌های دیگر قرار دارد[2]، ولی سلب آن مقوله‌ها هم نیست زیرا سلب هم فقط به‌نحو عرضی می‌تواند به‌آن تعلق گیرد.

---

۱. جوهر دارای دو خصوصیت اصلی است: اولاً به‌هیچ شیئی حمل نمی‌شود و ثانیاً جدا و مستقل است. اگر در تعریف جوهر به‌خصوصیت اول قناعت کنیم و بگوییم موضوع فقط از این جهت جوهر است که به‌هیچ چیز حمل نمی‌شود این سخن بدین معنی خواهد بود که جوهر و ماده یک و همان است زیرا ماده به‌هیچ چیز قابل حمل نیست. ولی اگر به‌خصوصیت دوم جوهر توجه کنیم می‌بینیم که ماده ممکن نیست جوهر باشد زیرا مادهٔ صرف و مفارق از صورت وجود ندارد (تریکو)

۲. زیرا مادهٔ قوهٔ صرف است. (تریکو)

اگر مطلب را از این دیدگاه بنگریم، نتیجه این خواهد بود که جوهر ماده است. ولی چنین امری ناممکن است زیرا چنین می‌نماید که جوهر بیش از همه چیز موجود جدا و مستقل و معین است و عبارت «این چیز در اینجا» بیش از هر چیز دربارهٔ جوهر صادق است. با توجه به‌این مطلب حق داریم بدین عقیده برسیم که صورت، و آنچه از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است، هر دو بیش از ماده مستحق اینند که جوهر شمرده شوند.

جوهر مرکب را، یعنی آنچه را از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است، باید به‌یک‌سو نهیم زیرا مؤخر[1] و محسوس است و طبیعتش معلوم است. ماده نیز به‌یک معنی چنین است. ولی جوهر نوع سوم (=صورت) را باید بدقت بررسی کنیم زیرا دریافتنش دشوارتر از همه است[2].

د ـ اینکه بعضی از جواهر محسوس جوهرند اتفاق نظر هست. از این‌رو

1029 b نخست باید به‌این‌گونه جواهر بپردازیم زیرا همیشه بهتر آن است که از آنچه کمتر شناختنی است آغاز کنیم و به‌آنچه شناختنی‌تر است برسیم[3]. همه در آموختن بدین روش کار می‌کنند که از آنچه بالطبع کمتر شناختنی است به‌آنچه شناختنی‌تر است پیش می‌روند؛ و همچنانکه در مورد عمل و اخلاق

---

۱. جوهر مرکب از آن جهت که مرکب است مؤخر بر اجزائی است که از ترکیب آنها به‌وجود آمده است. (تریکو)

۲. دشواری دریافتن صورت از اینجاست که باید معلوم شود که آیا صورت، چنانکه افلاطون معتقد است، به‌طور مفارق و مستقل موجود است (ایده) یا فقط در حال اتحاد با ماده موجود است. (تریکو)

۳. آنچه برای ما در وهلهٔ اول شناختنی است (چنانکه در آغاز سماع طبیعی تشریح شده است) توده‌ها و اشیاء مرکب است که ما آنها را به‌حس درمی‌یابیم و گمان می‌کنیم که می‌شناسیم حال آنکه ادراک حسی شناسایی حقیقی به‌ما نمی‌دهد زیرا شناسایی حقیقی تنها از طریق عقل بدست می‌آید؛ و آنچه بالطبع شناختنی است عناصر و مبادی اشیا است که بسیط است و عقل به‌آسانی می‌تواند بشناسد. در فصل ۱۶ همین کتاب هفتم (زتا) گفته می‌شود: «اینکه می‌پرسیم مبدأ چیست، برای این است که پاسخ سؤال، ما را به‌چیزی برساند که بهتر شناختنی است»؛ بعلاوه رک. فصل اول کتاب اول سماع طبیعی. ـ م.

وظیفهٔ ما این است که از آنچه برای فرد نیک است آغاز کنیم و سبب شویم که آنچه مطلقاً نیک است برای هر فرد نیک باشد، در آموختن نیز وظیفهٔ ما این است که از آنچه برای خود ما شناختنی است آغاز کنیم و سبب شویم که آنچه بالطبع شناختنی است برای ما شناختنی شود. شناختهای شخصی و مقدماتی غالباً شناختهای بی‌نیرویی هستند و از حقیقت در آنها یا چیزی نیست یا خیلی کم هست. با اینهمه باید از آنچه شناختنش کم‌ارج است ولی برای ما شناختنی است آغاز کنیم و بکوشیم آنچه را مطلقاً شناختنی است بشناسیم.

فصل چهارم

چگونه اشیایی دارای ماهیت و تعریفند

در آغاز گفتیم که جوهر به‌چند معنی مختلف به‌کار می‌رود و یکی از این معانی ماهیت است. پس اکنون باید ماهیت را بررسی کنیم. نخست می‌خواهیم ملاحظاتی دیالکتیکی دربارهٔ مفهوم ماهیت بیان کنیم[1]: ماهیت یک شیء آن چیزی است که می‌گوییم آن شیء بذات خود آن است. مثلاً تو بودن تو، هنرمند بودن نیست زیرا تو بذات خود و بموجب طبیعتت هنرمند نیستی. آنچه تو بموجب طبیعتت هستی، ماهیت تو است.

ولی این توضیح کافی نیست: «بذات خود»، به‌آن معنی که می‌گوییم یک

---

۱. ارسطو بحث دربارهٔ ماهیت را در دو قسمت انجام می‌دهد: در قسمت اول می‌کوشد تا راه صحیح استعمال اصطلاح ماهیت را نشان دهد، و روشن سازد که این اصطلاح را در کدام موارد و به‌چه معنی باید به‌کار برد. بدین جهت این قسمت بحث را بحث دیالکتیکی (یعنی بحث انتزاعی فقط دربارهٔ مفهوم ماهیت) نام می‌دهد. در پایان فصل سوم گفته شد که هنگام تحقیق دربارهٔ هر موضوعی بهتر آن است که تحقیق را از آنچه برای خود ما شناختنی است شروع کنیم و به‌سوی آنچه در آغاز برای خود ما شناختنی نیست ولی بالطبع و مطلقاً شناختنی است پیش برویم چه در علوم نظری مانند طبیعیات و فلسفهٔ اولی و چه در علوم عملی مانند اخلاق (این سخن را ارسطو در سایر نوشته‌های خود نیز بارها تکرار کرده است. مثلاً در کتاب سماع طبیعی a ۱۸۴). اکنون نیز در این قسمت اول بحث، تحقیق را از آنچه ما در وهلهٔ اول از اصطلاح ماهیت درمی‌یابیم آغاز می‌کند و ایرادهایی را که بر این دریافت وارد است یکایک برمی‌شمارد و پس از آنکه معلوم ساخت که اصطلاح ماهیت را در مورد کدام اشیا بدرستی می‌توان به‌کار برد: در قسمت دوم بحث (اواخر a ۱۰۳۰) بدین مطلب می‌پردازد که ماهیت در نخستین معنی خود، به‌جوهر (مقولهٔ اول) تعلق دارد و به‌معنی ثانوی به‌سایر مقولات. ــ م.

سطح بذات خود سفید است، نیست. زیرا که سطح بودن با سفید بودن یکی نیست. امّا مرکب آن دو هم، یعنی «سطح سفید»، ماهیت سطح نیست زیرا خود سطح در آن قول گنجانده شده است[۱]. قولِ حقیقیِ ماهیت یک شیء، قولی است که مبین ذات شیء است بی‌آنکه خود شیء در آن قول حاضر باشد[۲]. از این رو اگر سطح سفید و سطح صیقلی یکی باشد در این صورت ماهیت سفید و ماهیت صیقلی یکی خواهد بود[۳].

چون مرکبهایی هم وجود دارند که ترکیبی از جوهر با مقوله‌های دیگرند[۴] (زیرا برای هر مقوله ــ مثلاً برای کیفیت یا کمیت یا زمان یا مکان یا حرکت ــ موضوعی وجود دارد که ملازم آن است) پس باید این مطلب را تحقیق کرد که آیا برای هر یک از این مرکبها تعریف ماهیت وجود دارد؟ و آیا این مرکبها دارای ماهیتند؟ مثلاً آیا انسان سفید دارای ماهیت انسان سفید است؟

---

۱. تعریفی که از ماهیت شد، محدود می‌شود: اولاً صفات ذاتی شیء کنار گذاشته می‌شوند (مثل سفیدی در مورد سطح)؛ ثانیاً مرکب شیء با این‌گونه صفات کنار گذاشته می‌شود (مانند سطح سفید) زیرا در این مورد شیئی که باید تعریف شود خود در تعریف اضافه شده است. (بونیتس)

۲. بنابراین، تعریف ماهیت تعریفی است که مبین خود شیء است بی‌آنکه از خود شیء در تعریف نامی به‌میان بیاید. مثلاً اگر «سطح سفید بودن» را با عبارت «سطح صیقلی بودن» تعریف کنیم، در این صورت سفید و صیقلی یک و همان خواهند بود. (بونیتس)

۳. برای اینکه فصلهای ۴ و ۵ نیک دریافته شود باید بدین نکته توجه داشت که در اینجا ماهیت از طریق تعریف تبیین می‌شود (حال آنکه در فصل ۱۷ همین کتاب هفتم برای تبیین ماهیت از علت صوری و علت غایی استفاده می‌شود)؛ و پایهٔ تعریف بر علامات و خصوصیات جوهر (که در فصل اول تشریح شد) مبتنی است و در آنجا گفته شده است که جوهر، موجود نخستین و شیء مفرد معینی است که مستقل و قائم بر خودش است (نه قائم به‌شیئی دیگر مانند اعراض). بدین جهت تعریف یک شیء آنچه را شیء بذات خود آن است بیان می‌کند، یعنی بیان «چه چیزی» شیء مطابق مقولهٔ اول است نه بیان صفات و اعراض شیء بر حسب مقوله‌های دیگر. بعلاوه، خود شیئی که تعریف می‌شود نباید به‌تعریف افزوده شده باشد وگرنه تعریف، تعریف صفات و اعراض شیء خواهد بود. گذشته از این، تعریف باید به‌شیء نخستین ناظر باشد نه به‌شیئی مرکب از جوهر و عرض، یعنی تعریف باید ناظر به‌جوهر باشد. (بونیتس)

۴. یعنی تنها خود جوهر، مرکب نیست (مرکب از ماده و صورت) بلکه ترکیب جوهر با سایر مقولات نیز وجود دارد. (تریکو)

فرض کنیم نام آن مرکب «جامه» است[1]. ماهیت «جامه» چیست؟ شاید بگویند این نیز بیان آنچه شیء بذات خود است، نمی‌باشد. به‌این ایراد می‌توان پاسخ داد که یک بیان (یا یک قول) به‌دو جهت بیان آنچه شیء بذات خود است نمی‌باشد: یکی به‌جهت افزایش و دیگری به‌جهت حذف. یک نوع بیان از این جهت بیان خود شیء نمی‌باشد که در آن بیان به‌شیئی که تعریف می‌شود تعیّن دیگری افزوده شده است مثل اینکه در مقام تعریف ماهیت سفید، بگویند «انسان سفید». نوع دیگر بیان از این جهت چنین است که به‌موضوعی که از طریق قول شارح تبیین می‌شود باید تعیّن دیگری افزوده شود مثل اینکه «جامه» به‌معنی «انسان سفید» باشد ولی کسی در تعریف «جامه» تنها بگوید
a ۱۰۳۰ «سفید». درست است که انسان سفید سفید است ولی ماهیتش سفید بودن نیست.

ولی آیا اصلاً «جامه» دارای ماهیت است؟ آیا نباید به‌این سؤال پاسخ منفی داد؟ زیرا ماهیت یک موجود، ذات فردی و معین آن موجود است. بنابراین آنجاکه شیئی به‌عنوان صفت به‌شیئی دیگر حمل شده است مرکب آن دو یک ذات معین و فردی نیست. مثلاً انسان سفید یک ذات معین فردی نیست زیرا ذات فردی فقط به‌جوهر تعلق دارد. بنابراین فقط اشیایی دارای ماهیتند که قولشان تعریف است. هر اسمی که دلالت بر شیئی دارد که یک قول دلالت بر آن دارد، تعریف نیست وگرنه لازم می‌آید که هر قول تعریف باشد زیرا همیشه ممکن است اسمی وجود داشته باشد که دال بر شیئی باشد که قول دال بر آن است و بدین ترتیب به‌جایی خواهیم رسید که بگوییم «ایلیاد» هم تعریف است در صورتی که تعریف آنجا وجود دارد که قول، قول یک موضوع

---

۱. گذاشتن کلمهٔ «جامه» به‌جای «انسان سفید» برای روشن ساختن این امر است که ممکن است اسم چیزی کلمه‌ای مفرد باشد ولی این دلیل نمی‌شود بر اینکه خود آن چیز مرکب است یا مرکب نیست و آیا آن چیز دارای ماهیت است و برایش تعریفی وجود دارد یا دارای تعریف و ماهیت نیست. (بونیتس)

نخستین است، و موضوعات نخستین موضوعاتی هستند که از طریق اسناد چیزی به‌چیزی به‌وجود نیامده‌اند. پس چیزی که نوعی از جنسی نیست ماهیت ندارد بلکه فقط انواع دارای ماهیتند زیرا انواع، موجود به‌عنوان محمول یک موضوع از طریق بهره‌وری، یا موجود به‌عنوان انفعال یا موجود بالعرض تلقی نمی‌شوند. البته برای هر یک از چیزهای دیگر نیز[1] قولی هست که مبیّن نام آنهاست اگر نامی داشته باشند[2]، یعنی مبین اینکه فلان محمول به‌فلان موضوع تعلق دارد؛ و حتی می‌توان به‌جای قولی ساده قولی دقیقتر نهاد. ولی برای آنها نه تعریف هست و نه ماهیت[3].

تعریف هم مانند «چتی» در معانی متعدد به کار می‌رود. چتی به یک معنی بر جوهر و شیء معین دلالت دارد و به‌معنی دیگر بر یکی از سایر مقولات مانند کم و کیف و امثال اینها. زیرا همان‌گونه که «هست» به‌همهٔ مقوله‌ها اطلاق می‌شود ولی نه در همه‌جا به‌یک درجه و به‌معنی واحد، بلکه در مورد جوهر به‌معنی حقیقی و درجهٔ اول و در مورد چیزهای دیگر به‌معنی ثانوی و درجهٔ دوم، چتی نیز به‌معنی مطلق به‌جوهر متعلق است و به‌معنی محدود به‌مقوله‌های دیگر، زیرا در مورد کیفیت نیز می‌توان پرسید: «کیفیت چیست؟». پس چتی در مورد کیفیت نیز صادق است هرچند نه به‌معنی مطلق بلکه به‌همان معنی که در مورد لاوجود بعضی فیلسوفان می‌گویند لاوجود «هست»، و این سخن بدین معنی نیست که لاوجود مطلقاً هست، بلکه بدین معنی است که لاوجود لاوجود «است».

البته تحقیق این نکته که در مورد هر شیء چگونه باید سخن گفت مهم

---

۱. ارسطو پس از ذکر اینکه تعریف و ماهیت به‌معنی دقیق و حقیقی فقط خاص جوهر است، می‌خواهد بگوید که اشیاء مرکب مانند انسان سفید نیز ممکن است دارای نوعی تعریف به‌معنی درجهٔ دوم باشند. (تریکو)

۲. مثلاً اگر «انسان سفید» به‌نام «جامه» خوانده شود. (تریکو)

۳. تعریف و ماهیت به‌معنی حقیقی. (تریکو)

است ولی مهمتر از آن این است که بدانیم واقعیت امر چگونه است. اکنون که مقصود روشن شده است، می‌گوییم[1]: ماهیت، درست مانند چنی در درجه اول و به‌معنی مطلق متعلق به‌جوهر است و در درجهٔ دوم متعلق به‌مقوله‌های دیگر. پس در مورد اخیر ماهیت به‌معنی مطلق نیست بلکه به‌معنی ماهیت کیف یا کم است. زیرا در این مورد «است[2]» [یا موجود است] را یا باید به‌عنوان لفظی که دارای دو معنی است به‌کار ببریم یا با افزودن چیزی به‌معنی آن یا با کاستن چیزی از معنی آن، همچنانکه می‌گوییم: نامعلوم معلوم است[3]. اما حقیقت امر این است که اینجا ما لفظ موجود را نه به‌عنوان مشترک لفظی
1030 b به‌کار می‌بریم و نه اضافه یا حذفی می‌کنیم بلکه همان کار را می‌کنیم که هنگام
به‌کار بردن کلمهٔ «طبی» می‌کنیم زیرا در این مورد هم اشیاء مختلف را فقط از این جهت که همهٔ آنها به‌چیزی واحد برمی‌گردند «طبی» می‌نامیم نه از این جهت که همهٔ آنها یک و همان باشند یا کلمهٔ «طبی» معانی متعدد داشته باشد. اصطلاح «طبی» را، هم در مورد بیمار به‌کار می‌بریم و هم در مورد یک عمل و هم در مورد ابزار: نه برای اینکه همهٔ آنها اشتراک در اسم دارند، و همچنین نه برای اینکه به‌چیزی واحد دلالت دارند، بلکه فقط برای اینکه نسبتی را که همهٔ آنها با چیزی واحد دارند منظور می‌کنیم. ولی هیچ فرق نمی‌کند که به‌کدام‌یک از آن دو شیوه سخن گفته شود. بهرحال روشن است که تعریف و ماهیت به‌معنی اول و مطلق خاص جوهرند. با اینهمه تعریف و ماهیت به‌چیزهای دیگر نیز تعلق دارند ولی نه به‌معنی اول و مطلق. حال با فرض این مطلب این

---

۱. اینجا قسمت دوم بحث دربارهٔ ماهیت شروع می‌شود. ــ م.

۲. یا موجود. ــ م.

۳. کلمات «است» یا «موجود» فقط در مورد جوهر به‌معنی مطلق به‌کار برده می‌شوند ولی در مورد مقولات دیگر همیشه باید قید «به‌عنوان کمیت» یا «به‌عنوان کیفیت» و غیره را به‌آنها بیفزاییم همچنانکه وقتی که می‌گوییم نامعلوم معلوم است سخن ما بدین معنی است که نامعلوم، معلوم است که نامعلوم است. ــ م.

نتیجه حاصل نمی‌شود که برای هر کلمه‌ای، که دلالت به‌شیئی دارد که قولی دلالت بر آن دارد، تعریفی هست. کلمه باید به‌چیزی دلالت داشته باشد که قولی معین دلالت به‌آن دارد و این شرط وقتی حاصل است که قول قولِ شیئی باشد که واحد است ولی نه واحد به‌معنی متصل مانند «ایلیاد» یا واحد به‌معنی اشیایی که چون بهم بسته شده‌اند بصورت واحد درآمده‌اند[1] بلکه باید واحد به‌یکی از معانی اصلی واحد باشد که منطبق با معانی مختلف موجودند[2]؛ و موجود به‌یک معنی به‌جوهر دلالت دارد و به‌معنی دیگر به‌کمیت و به‌معنی دیگر به‌کیفیت. بنابراین برای انسان سفید هم ممکن است قول شارح و تعریف وجود داشته باشد ولی نه به‌آن معنی که برای سفید یا برای جوهر تعریف هست.

---

۱. یعنی وحدت شیء باید وحدت طبیعی باشد نه وحدت صناعی. (تریکو)

۲. درباره انطباق معانی موجود و واحد رک. کتاب چهارم (گاما) 1003b ۱۰. ـ م.

فصل پنجم

تعریف مفهومهای مرکب[1]

ولی اینجا مشکلی وجود دارد: اگر بگوییم[2] قولی که با افزودن وصفی (=بر آنچه تعریف می‌شود) پدید آمده است تعریف نیست این مسأله پیدا می‌شود که آیا چیزی که قولش بسیط نیست اصلاً قابل تعریف نمی‌باشد؟ زیرا تبیین این‌گونه اشیا فقط با افزودن وصفی[3] امکان‌پذیر است. مرادم این است که مثلاً در یک‌سو بینی وجود دارد و مقعری وجود دارد، و در سوی دیگر افطس وجود دارد که از ترکیب آن دو از طریق بودن یکی در دیگری[4] به‌وجود آمده است. ولی وجود مقعری یا افطسی در بینی عرضی برای بینی نیست بلکه بینی بذات خود دارای این صفت است؛ و همچنین وجود آن صفات در بینی مانند سفیدی در کالیاس یا در انسان نیست (بدین معنی که کالیاس که اتفاقاً انسان است سفید است) بلکه مانند نری در حیوان و برابری در کمیت، یا وجود صفاتی که صفات ذاتی نامیده می‌شوند[5] در موضوعشان است: مقصودم صفاتی هستند که قول یا نام شیئی که صفت ملکهٔ آن است داخل در تعریف آن

---

۱. مفهومهای مرکب از موضوع و تعیّنی ذاتی. (تریکو)
۲. چنانکه در آغاز فصل چهارم گفتیم. (تریکو)
۳. افزودن محمولی به‌موضوع. (تریکو)
۴. بودن صورت در ماده. (تریکو)
۵. عرض خاص یا خاصه. (تریکو)

صفات است و آنها را نمی‌توان جدا از موضوع تبیین کرد یعنی مثلاً سفید را می‌توان جدا از انسان تبیین کرد ولی مادینه را نمی‌توان جدا از حیوان تبیین نمود. پس یا هیچ‌یک از این‌گونه اشیا ماهیت و تعریف ندارد، یا اگر دارد به‌معنایی دیگر است همچنانکه پیشتر گفته‌ایم.

اما در مورد این‌گونه چیزها اشکال دیگری هم وجود دارد. اگر بینی افطس و بینی مقعر یک و همان است پس افطس و مقعر هم باید یک و همان باشد. ولی اگر این دو یک و همان نیست (زیرا درباره افطس نمی‌توان بدون شیئی که فطوست صفت ذاتی آن است سخن گفت زیرا فطوست، مقعری بینی است) بنابراین یا اصلاً گفتن «بینی افطس» غیرممکن است[1]، یا اگر بگوییم چیزی واحد را دو بار گفته‌ایم: «بینی بینی مقعر». زیرا بینی افطس عبارت است از بینی بینی مقعر. بنابراین اگر بگوییم این طبقهٔ اشیا دارای ماهیتند سخنی محال گفته‌ایم چه اگر دارای ماهیت باشند این سلسله تابی‌نهایت ادامه خواهد یافت زیرا در «بینی بینی افطس» باز بینی دیگری داخل خواهد بود.

1031 a پس روشن است که تعریف، خاص جوهر است. چه اگر مقوله‌های دیگر نیز قابل تعریف باشند تعریف باید از طریق افزودن وصفی بعمل آید همانطور که تعریف کیفیت و عدد فرد بعمل می‌آید زیرا عدد فرد را نمی‌توان جدا از عدد تعریف کرد همان‌گونه که مادینه را نمی‌توان جدا از حیوان تعریف کرد. (مرادم از «تعریف از طریق افزودن چیزی» تعاریفی است که در آنها یک شیئی را دو بار باید گفت چنانکه با مثالهای خود نشان دادیم) اگر این سخن درست است پس برای مفهوم مرکب نیز ــ مثلاً عدد فرد ــ تعریفی وجود نخواهد داشت (ولی این نکته از نظر ما پنهان می‌ماند برای اینکه قولهای ما قولهای دقیقی نیستند). اما اگر این چیزها قابل تعریف باشند، پس یا

---

۱. چون «افطس» «بینی مقعر» است، پس بینی افطس «بینی بینی مقعر» است. ـ م.

تعریفشان از نوعی دیگر است یا چنانکه گفتیم ماهیت و تعریف باید بیش از یک معنی داشته باشند. از این‌رو، به‌یک معنی غیر از جوهر هیچ چیز دارای تعریف و ماهیت نیست، ولی به‌معنی دیگر اشیاء دیگر نیز دارای ماهیت و تعریفند. پس تردید نمی‌ماند در اینکه تعریف، قول ماهیت است و ماهیت یا فقط متعلق به‌جوهر است و یا به‌معنی نخستین و مطلق خاص جوهر است.

فصل ششم

هر موجود عین ماهیتش است

اکنون باید تحقیق کنیم که آیا هر موجود مفرد عین ماهیتش است یا این دو غیر از یکدیگرند، زیرا روشن شدن این مطلب برای تحقیق ما دربارهٔ جوهر ضروری است. چنین می‌اندیشیم که شیئی مفرد با جوهر خود فرقی ندارد و ماهیت هر شیئی را جوهر آن می‌نامند.

در مورد واحدهای بالعرض چنین می‌نماید که شیء غیر از ماهیت است مثلاً «انسان سفید» غیر از انسان سفید بودن است[1]. چه، اگر این دو یکی باشند انسان بودن و انسان سفید بودن نیز یکی خواهند بود. می‌گویند انسان و انسان سفید یک و همان است، پس انسان بودن و انسان سفید بودن باید یک و همان باشد. ولی ضرورتی نیست بر اینکه در مورد واحد بالعرض، شیء و ماهیت

---

1. نظریه‌ای که ارسطو در این فصل به‌میان می‌آورد این است که شیئی که قولش حاوی یک موضوع با یک عرض است (مانند انسان سفید) با ماهیت خود برابر نیست ولی شیئی که قولش دال بر یک واحد بالذات است ــ یعنی جنس (مانند حیوان) یا نوع (مانند انسان) ــ با ماهیت خود برابر است. مثلاً لفظ انسان، کل طبیعت جوهری دائم هر انسان مفرد را حاوی است و با هر انسانی برابر است ولی «انسان سفید» فقط مبین طبیعت دائم بعضی از انسانهاست نه همهٔ انسانها. ارسطو ابتدا به‌واحد بالعرض می‌پردازد و ثابت می‌کند که واحد بالعرض با ماهیت واحد بالعرض برابر نیست: اگر انسان سفید با ماهیت انسان سفید برابر باشد، چون انسان با انسان سفید برابر است پس انسان با ماهیت انسان سفید برابر خواهد بود و ماهیت انسان با ماهیت انسان سفید برابر خواهد بود. ولی این نتیجه محال است و بنابراین انسان سفید با ماهیت انسان سفید برابر نیست. (راس)

یکی باشد. زیرا در استدلال نیز حدود اکبر به‌همان معنی با حد وسط برابر نیستند. با اینهمه ممکن است لااقل چنین بنماید که حدود اکبر، یعنی اعراض، عین یکدیگرند مانند ماهیت سفید و ماهیت هنرمند. ولی همه قبول دارند که اینها عین یکدیگر نیستند[1].

ولی آیا در مورد اشیایی که «موجودات فی‌نفسه» نامیده می‌شوند[2] ضروری است که شیئی عین ماهیتش باشد؟ مثلاً در مورد جواهری که مقدم بر آنها جواهر و طبایع دیگری وجود ندارند آنچنانکه بعضی فیلسوفان ایده‌ها را آن‌گونه جواهر می‌دانند؟ اگر نیک فی‌نفسه غیر از ماهیت نیک باشد و
1031 b حیوان فی‌نفسه غیر از ماهیت حیوان و موجود فی‌نفسه غیر از ماهیت موجود، در این صورت اولاً بیرون از این ماهیات و ایده‌ها، جواهر و طبایع و ایده‌های دیگری وجود خواهند داشت و ثانیاً ــ اگر این سخن درست است که ماهیت جوهر است ــ جواهر و طبایع و ایده‌های دیگر، جواهر مقدمتر خواهند بود. اگر بدین ترتیب جواهر مؤخر و جواهر مقدم جدا از هم باشند اولاً علمی دربارهٔ جواهر مؤخر وجود نخواهد داشت و ثانیاً جواهر مقدم موجود نخواهند بود (مرادم از جدا بودن این است که نیک فی‌نفسه ماهیت نیک را در خود نداشته باشد و ماهیت نیک، نیک نباشد) زیرا اولاً علم به‌هر شیئی هنگامی پدید می‌آید که ما ماهیت آن شیء را بشناسیم؛ و ثانیاً چه

---

۱. استدلال چنین است:

انسان هنرمند = ماهیت انسان هنرمند
انسان = انسان هنرمند
انسان سفید = انسان
ماهیت انسان سفید = انسان سفید
ماهیت انسان سفید = ماهیت انسان هنرمند
ماهیت سفید = ماهیت هنرمند. (راس)

۲. مقصود ایده‌های افلاطونی است. ارسطو پس از آنکه ثابت کرد که موجود بالعرض با ماهیتش یکی و همان نیست اکنون ثابت می‌کند که ایده باید عین ماهیتش باشد. ــ م.

در مورد نیک و چه در مورد اشیاء دیگر نتیجه یکی خواهد بود؛ چه اگر ماهیت نیک نیک نباشد ماهیت موجود نیز موجود نخواهد بود و ماهیت واحد واحد نخواهد بود. پس یا در مورد همهٔ ایده‌ها ماهیت شیئی عین شیئی است، و یا در مورد هیچ‌یک چنین نیست به‌طوری که اگر ماهیت موجود موجود نیست، ماهیتهای ایده‌های دیگر نیز موجود نیستند. بعلاوه، آنچه ماهیت نیک متعلق به‌آن نیست، نیک نیست. بنابراین نیک، باید با ماهیت نیک یک و همان باشد و زیبا باید با ماهیت زیبا یک و همان باشد، و همین سخن دربارهٔ همهٔ اشیایی صادق است که به‌شیئی دیگر حمل نمی‌شوند بلکه فی‌نفسه و بوجه مقدم وجود دارند. کافی است که چنین اشیایی وجود داشته باشند ولو ایده نباشند و حتی آن سخن صادق‌تر است اگر آنها ایده باشند. در عین حال روشن است که اگر ایده‌ها چنانند که بعضی فیلسوفان ادعا می‌کنند، در این صورت موضوع، جوهر نخواهد بود، بلکه ایده‌ها باید جوهر باشند ولی نباید قابل حمل به‌موضوعی باشند وگرنه وجودشان نتیجهٔ بهره‌وریشان از چیزی دیگر خواهد بود.

از این استدلالها این نتیجه حاصل می‌شود که خود هر شیئی با ماهیتش یک و همان است و این اینهمانی بالعرض نیست، و این به‌دو دلیل: اولاً به‌دلایلی که بیان کردیم، و ثانیاً برای اینکه علم به‌هر شیئی علم به‌ماهیت آن است. پس، از طریق استقرا نیز ثابت می‌شود که هر شیء به‌حکم ضرورت با ماهیتش یک و همان است.

ولی در مورد موجود بالعرض، مانند هنرمند یا سفید، نمی‌توان گفت که خود شیئی عین ماهیتش است زیرا موجود بالعرض دارای دو معنی است: سفید، هم به‌شیئی گفته می‌شود که سفیدی عرض آن است و هم به‌خود عرض. از این‌رو در این مورد به‌یک معنی شیء با ماهیتش یکی است ولی به‌معنی دیگر یکی نیست زیرا ماهیت سفید عین ماهیت انسان یا عین ماهیت انسان سفید نیست ولی سفید و کیفیت سفیدی، یک و همان است.

بعلاوه محال بودن جدایی شیء از ماهیتش آن‌گاه آشکارتر می‌شود که به‌هر یک از ماهیتها نامی خاص بدهیم. زیرا در این صورت در جنب ماهیت اصلی ماهیت دیگری وجود خواهد داشت مثلاً به‌ماهیت اسب ماهیت دیگری تعلق خواهد گرفت[1]. ولی چه مانعی هست بر اینکه بعضی اشیا از آغاز عین ماهیتشان نباشند؛ زیرا ما معتقدیم که ماهیت جوهر است. در حقیقت نه‌تنها شیء و ماهیتش یکی است بلکه، چنانکه از آنچه گفتیم
۱۰۳۲ a برمی‌آید، قول شارح آنها هم یکی است. زیرا اینکه واحد و ماهیت واحد یک و همان است، بالعرض نیست. بعلاوه، اگر آنها غیر از یکدیگر باشند[2]، این سلسله تا لایتناهی ادامه خواهد یافت زیرا در یک‌سو ماهیت واحد را خواهیم داشت و در سوی دیگر واحد را، و همان استدلال در این مورد نیز معتبر خواهد بود[3].

پس روشن است که هر شیئی نخستین و قائم بذات با ماهیتش یک و همان است. ایرادهای سوفسطائیان بر این سخن و همچنین این سؤال که آیا سقراط و ماهیت سقراط یکی است، با استدلالی که کردیم از میان برداشته می‌شوند زیرا فرقی نمی‌کند که سؤال از کدام دیدگاه مطرح شود و از کدام دیدگاه به‌آن جواب داده شود.

بدین ترتیب معلوم کردیم که شیئی و ماهیتش به‌چه معنی عین یکدیگرند و به‌چه معنی چنین نیستند.

---

۱. فرض کنیم که به‌ماهیت اسب نام الف می‌دهیم، چون هر نام به‌ماهیتی دلالت دارد بدین ترتیب علاوه بر اسب و ماهیت اسب، ماهیت الف نیز وجود خواهد داشت که غیر از خود الف است. اکنون این ماهیت الف را ب می‌نامیم. در این صورت علاوه بر الف و ماهیت الف، ماهیت ب را خواهیم داشت که غیر از خود ب است، و همچنین الی غیرالنهایه؛ ولی چون ادامهٔ این سلسله الی غیرالنهایه ممتنع است پس باید سرانجام خواه و ناخواه به‌جوهری برسیم که ماهیتش غیر از خودش نیست بلکه خودش و ماهیتش یک و همان است. پس چه فایده‌ای دارد که از آغاز شیء و ماهیتش را یک و همان ندانیم؟ (تریکو)

۲. یعنی اگر واحد غیر از ماهیت واحد باشد. ـم.

۳. یعنی اگر واحد و ماهیت واحد غیر از یکدیگر باشند ماهیتِ ماهیت واحد غیر از ماهیت واحد خواهد بود. (راس)

فصل هفتم

تحقیق دربارهٔ کون به‌سبب طبیعت و کون به‌سبب صنعت و کون به‌سبب اتفاق

اشیایی که «می‌شوند» بعضی به‌سبب طبیعت می‌شوند و بعضی به‌سبب صناعت و بعضی به‌سبب اتفاق. ولی هر چه می‌شود به‌سبب چیزی می‌شود و از چیزی می‌شود و چیزی می‌شود[1]؛ و این چیز تحت هر یک از مقوله‌ها ممکن است قرار داشته باشد: یا جوهر می‌شود یا کم می‌شود یا کیف یا کجا[2].

کون طبیعی، کون چیزهایی است که به‌سبب طبیعت می‌شوند. آنچه شیء از آن می‌شود همان است که ماده‌اش می‌نامیم؛ و آنچه شیء به‌سبب آن می‌شود چیزی است که به‌طبیعت وجود دارد؛ و شیئی که می‌شود یا انسان است یا گیاه یا شیئی دیگر از این قبیل که ما جوهر به‌معنی حقیقی می‌نامیم. اما همهٔ اشیایی که کائن می‌شوند، خواه مولود طبیعت باشند و خواه مولود صنعت، دارای

---

۱. غرض ارسطو اثبات این نکته است که صورت کائن نمی‌شود. او از این امر برای روشن کردن این مطلب استفاده خواهد کرد که آیا صور طبیعی ممکن است ـ چنانکه افلاطون می‌گوید ـ بدون ماده وجود داشته باشد؟ ارسطو برای اثبات این‌که صورت متکون نمی‌شود، نشان می‌دهد که کون همیشه مستلزم وجود قبلی ماده است اعم از اینکه کون، کون به‌سبب طبیعت باشد یا به‌سبب صناعت یا به‌سبب اتفاق و بخودی‌خود. از این حکم این نتیجه بدست می‌آید که اگر صورت کائن شود باید از موضوعی (یا مایه‌ای) کائن شود و این سلسله تا لایتناهی ادامه خواهد یافت. (راس)

۲. مقایسه کنید با سماع طبیعی ارسطو a ۲۲۶. ـ م.

ماده‌اند زیرا هر یک از آنها این امکان و استعداد را دارد که هم بشود و هم نشود؛ و این امکان، مادهٔ حالّ در شیء است. به‌طور کلی، هم آنچه اشیا از آن می‌شوند طبیعت است و هم انگاره‌ای که اشیا مطابق آن تولید می‌شوند طبیعت است (زیرا آنچه تولید می‌شود، مثلاً حیوان یا گیاه، دارای طبیعت است) همچنین است آنچه اشیا به‌سبب آن تولید می‌شوند، یعنی طبیعت «صوری[1]»، که با آنچه تولید می‌شود از یک نوع است (ولی در موجودی دیگر است) زیرا آنچه انسان را تولید می‌کند انسان است.

موالید طبیعی بدین‌سان تولید می‌شوند. تولیدهای دیگر «ساختن» نامیده می‌شوند. هر ساختنی یا از صناعت ناشی می‌شود یا از قوه یا از فکر. بعضی چیزها هم به‌سبب اتفاق یا بخت پدید می‌آیند همچنانکه موالید طبیعی نیز بعضی اوقات از همین طریق به‌وجود می‌آیند زیرا در طبیعت نیز بعضی اشیا، هم از تخم پدید می‌آیند و هم بدون تخم[2]. در این‌باره در آینده سخن خواهیم گفت.

به‌سبب صنعت چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صانع
1032 b است (مرادم از صورت، ماهیت شیء و نخستین جوهر شیء است). اضداد هم به‌یک معنی دارای صورت واحدند، زیرا جوهر عدم، جوهر مقابل است مثلاً سلامت جوهر بیماری است (زیرا بیماری غیبت سلامت است[3]) و

---

۱. دربارهٔ معانی مختلف اصطلاح «طبیعت» رک. کتاب پنجم (دلتا) فصول ۴ و ۱۸ و همچنین سماع طبیعی ارسطو، کتاب دوم فصل اول. ـم.

۲. به‌عقیدهٔ ارسطو ماهیان و حشرات بدین‌سان به‌وجود می‌آیند. (تریکو)

۳. ارسطو می‌گوید به‌سبب صناعت، چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صاحب صناعت است. بعد می‌اندیشد که پزشک همان‌گونه که سلامت را به‌وجود می‌آورد بیماری را نیز می‌تواند به‌وجود آورد و با اینهمه نمی‌توان گفت که صورت بیماری هم در نفس اوست. بیماری صورتی ندارد بلکه فقط عدم است. برای اینکه بر او اعتراض نکنند اضافه می‌کند که صورت «به‌یک معنی» صورت عدم است (البته فقط به‌یک معنی، زیرا صورت، نه به‌سبب حضورش، بلکه به‌سبب غیبتش بیماری را پدید می‌آورد) و از این‌رو پزشک اگر صورت سلامت را بشناسد می‌تواند هم سلامت را به‌وجود آورد و هم بیماری را. (راس)

سلامت، مفهوم موجود در نفس یا علم آن مفهوم است. موضوع سالم از طریق این سلسلهٔ تفکر پدید می‌آید: چون سلامت «این» است پس اگر بخواهیم که موضوع سالم شود نخست باید «این» تحقق بیابد و حاضر باشد، مثلاً حالت معتدل بدن؛ و اگر بخواهیم این حالت پدید آید و تحقق بیابد گرمی باید موجود باشد؛ و طبیب بدین نحو به‌تفکر ادامه می‌دهد تا سرانجام مطلب را به‌چیزی نهایی برمی‌گرداند که خود او می‌تواند تولید کند. حرکتی که از این نقطه آغاز می‌شود، یعنی حرکت به‌سوی سلامت، «ساختن» نامیده می‌شود. بنابراین، به‌یک معنی، سلامت از سلامت به‌وجود می‌آید و خانه از خانه و شیئی دارای ماده از شیئی بی‌ماده. زیرا صناعت پزشکی و صناعت معماری صورت سلامت و صورت خانه است، و مراد من از جوهر بی‌ماده، ماهیت است.

مرحله‌ای از تولید یا حرکت، تفکر نامیده می‌شود و مرحله‌ای ساختن. حرکتی که از مبدأ و صورت آغاز می‌شود تفکر است، و حرکتی که از آخرین گام تفکر شروع می‌گردد، ساختن نامیده می‌شود. هر یک از اشیاء واسطه نیز به‌همین‌سان تولید می‌شود: مثلاً اگر می‌خواهیم این شخص تندرست شود باید کاری کنیم که تنش به‌حالت اعتدال درآید. حالت اعتدال یعنی چه؟ یعنی «فلان»؛ و «فلان» هنگامی تحقق می‌یابد که تن بیمار گرم شود. گرمی یعنی چه؟ یعنی «بهمان». این بهمان بالقوه موجود است و آنچه بالقوه موجود است در اختیار پزشک قرار دارد و پزشک می‌تواند به‌آن فعلیت ببخشد.

علت فاعله و مبدأ حرکت به‌سوی سلامت، اگر سلامت حاصل صناعت باشد، صورت موجود در نفس است[1]؛ ولی اگر سلامت بخودی‌خود پیدا شود مبدأ حرکت، آن‌چیزی است که در ساختن از طریق صناعت، عمل ساختن به‌معنی حقیقی از آن آغاز می‌گردد[2]. مثلاً در معالجه، نخستین گام، تولید گرمی

۱. صورتِ سلامتِ موجود در نفس پزشک. (تریکو)
۲. مالشی که پزشک به‌منظور تولید گرمی بعمل می‌آورد (تا از این طریق تعادل گرمی و سردی را،

است و پزشک گرمی را از طریق مالیدن پدید می‌آورد. گرمی در تن یا جزء مقوم سلامت است و یا به‌دنبال گرمی ــ مستقیم و بی‌واسطه، یا از طریق چند واسطه ــ چیزی همنوع[1] آن می‌آید که جزئی از سلامت است؛ و این چیز که به‌جزئی از سلامت تحقق می‌بخشد نقطهٔ نهایی است[2]؛ و در مورد خانه نیز همین آخرین چیز، جزئی از خانه است مثلاً سنگها؛ همچنین است در مورد سایر چیزها.

از این جهت است که چنانکه می‌گویند ممکن نیست شیئی به‌وجود آید اگر پیش از آن چیزی موجود نباشد. پس بدیهی است که جزئی از شیئی که به‌وجود می‌آید به‌حکم ضرورت باید پیش از آن موجود باشد؛ و ماده خود
a ۱۰۳۳ چنین جزئی است، زیرا ماده در جریان تکون حاضر است، و هم این ماده است که شیئی می‌شود[3]. ولی آیا ماده، جزئی از قول (= تعریف) نیز می‌باشد؟ بی‌گمان آری، زیرا ما چه چیز بودن دایرهٔ مفرغی را به‌دو گونه بیان می‌کنیم: با توجه به‌ماده‌اش می‌گوییم مفرغ است و با توجه به‌صورتش می‌گوییم فلان شکل معین است؛ و شکل، نزدیکترین جنسی است که دایره در تحت آن قرار دارد. پس دایرهٔ مفرغی عنصر مادی را در تعریف خود دارد.

دربارهٔ مبدایی که در به‌وجود آمدن شیئی نقش ماده را ایفا می‌کند باید این توضیح را بیفزاییم که بعضی از اشیا پس از آنکه به‌وجود آمدند بنام مادهٔ خود خوانده نمی‌شوند بلکه بنامی مشتق از نام ماده نامیده می‌شوند مثلاً مجسمه را نمی‌گویند سنگ است بلکه می‌گویند سنگی است. ولی انسان، به‌عکس، وقتی که سالم می‌شود نام آن‌چیزی را که از آن حرکت کرده و به‌سلامت رسیده

← یعنی سلامت را سبب شود) ممکن است ــ در صورتی که بیمار تن خود را بمالد ــ بخوردی‌خود پدید آید و این مالش در هر دو صورت علت سلامت می‌شود. (تریکو)

۱. یعنی تعادل گرمی و سردی. (تریکو) ۲. یعنی حداقل پایهٔ ضروری است. (راس)

۳. در مورد سلامت گرمی نقش ماده را ایفا می‌کند و در مورد خانه سنگ و آجر. (تریکو)

است[۱] بخود نمی‌گیرد. علت این امر این است که با اینکه یک شیء در عین حال هم از عدم خود «می‌شود» و هم از موضوع خود ــ که ما ماده‌اش می‌نامیم ــ (مثلاً آنچه سالم می‌شود هم بیمار است و هم انسان) با اینهمه می‌گویند شیئی از عدم خود می‌شود (یعنی موضوع سالم از بیمار به‌وجود می‌آید نه از انسان) و از این‌رو موضوع سالم را نمی‌گویند بیمار است بلکه می‌گویند انسان است و انسان سالم است. اما در مورد اشیایی که عدمشان مبهم و بی‌نام است ــ مثلاً عدم شکل خاصی در مفرغ یا عدم صورت خانه در سنگ و چوب ــ می‌اندیشیم که شیء از این ماده‌ها به‌وجود آمده است همچنانکه انسان سالم از بیمار پدید آمد. همان‌گونه که در آن مورد، دربارهٔ شیئی که به‌وجود آمده است نمی‌گویند شیء، فلان ماده است در این مورد اخیر نیز مجسمه را چوب نمی‌نامند بلکه با تغییری که در نام ماده می‌دهند می‌گویند چوبین یا آهنین است و نمی‌گویند آهن است، یا می‌گویند سنگی است و نمی‌گویند سنگ است و خانه را آجری می‌نامند نه آجر. چه، اگر در مطلب دقتی بیشتر بکنیم درمی‌یابیم که مطلقاً نمی‌توان گفت که مجسمه از چوب پدید آمده است و خانه از آجر؛ زیرا وقتی که چیزی از چیزی دیگر به‌وجود می‌آید، در این چیز دیگر باید تغییری روی دهد نه اینکه این چیز دیگر بحال خود باقی بماند. از این جهت است که هنگام سخن گفتن از آنها بدین‌گونه رفتار می‌کنیم.

---

۱. یعنی از بیماری. ــ م.

فصل هشتم

دنبالهٔ تحقیق دربارهٔ کون ــ ماده و صورت متکون نمی‌شوند و تنها اشیاء مرکب متکون می‌شوند

گفتیم هر شیء که به‌وجود می‌آید به‌سبب شیئی به‌وجود می‌آید (مرادم مبدأ تولیدکننده است یعنی چیزی که حرکت از آن آغاز می‌شود) و از شیئی به‌وجود می‌آید (و مرادم اینجا عدم نیست بلکه ماده است و این نکته را پیشتر شرح داده‌ایم) و شیئی می‌شود (مثلاً کُره یا دایره یا هر چیز اتفاقی). همان‌گونه که صانع موضوع را (مثلاً مفرغ را) تولید نمی‌کند، کُره را هم او تولید نمی‌کند مگر به‌معنی عرضی؛ زیرا کرهٔ مفرغی یک کره است و آنچه صانع تولید می‌کند کرهٔ مفرغی است. ساختن یک شیء معین عبارت است از به‌وجود آوردن یک شیء معین از یک موضوع کلی. مرادم این است که مدور ساختن مفرغ، نه تولید کردن «مدوری» است و نه تولید کردن کره، بلکه عملی است غیر از اینها: یعنی تولید کردن شکل کره است در چیزی دیگر. چه، اگر ما خود شکل و صورت را پدید می‌آوردیم لازم می‌آمد که آنرا از چیزی دیگر پدید آوریم زیرا قبول کرده‌ایم که تولید از این طریق انجام‌پذیر است. مثلاً ما کرهٔ مفرغی را بدین‌سان پدید می‌آوریم که از یک شیء، یعنی مفرغ، شیئی، یعنی کره، تولید ۱۰۳۳b
می‌کنیم. پس اگر خود موضوع را هم تولید می‌کردیم لازم بود به‌همان ترتیب تولید کنیم و بدین‌سان جریان تولید کردن تا لایتناهی ادامه می‌یافت. پس

روشن است که صورت ـ یا به‌هر نام که شکل حاضر در اشیاء محسوس را بنامیم ـ تولید نمی‌شود و برای آن جریانِ تولید وجود ندارد، همچنانکه ماهیت نیز تولید نمی‌شود. زیرا ماهیت، چیزی است که باید در شیئی دیگر متحقق شود خواه از طریق صناعت یا به‌طبیعت و یا از طریق قوهٔ تولید. کاری که ما می‌کنیم این است که کره‌ای مفرغی موجود شود، و آن‌را از مفرغ و کره می‌سازیم. ما صورت را در این ماده متحقق می‌سازیم، و نتیجهٔ این عمل کرهٔ مفرغی است. اگر ماهیت کره اصلاً تولیدشدنی باشد باید از شیئی تولید شود. زیرا شیء تولیدشده باید قابل تجزیه باشد و یک جزء باید این باشد و جزء دیگر، آن؛ یعنی یکی باید ماده باشد و دیگری صورت. اگر کره عبارت است از «شکلی که فاصلهٔ مرکزش با هر نقطهٔ محیط برابر است» پس یک جزء آن، واسطه‌ای است که شیء مصنوع در آن است، و جزء دیگر، چیزی است که در آن واسطه است، و کل آنها شیء مصنوع است مثلاً کرهٔ مفرغی. از آنچه گفته شد روشن می‌شود که آنچه ما صورت یا جوهر می‌نامیم تولید نمی‌شود[1] بلکه آنچه تولید می‌شود ترکیبی از صورت و ماده است که نام خود را از صورت اخذ می‌کند و به‌همان نام صورت خوانده می‌شود؛ و در هر چه به‌وجود می‌آید ماده‌ای حاضر است و یک جزء شیء ماده است و جزء دیگر صورت.

پس آیا در بیرون از کره‌های مفرد، کره‌ای وجود دارد و در بیرون از آجرها خانه‌ای وجود دارد؟ اگر چنین بود هرگز یک «این» به‌وجود نمی‌آمد. صورت به‌معنی «چنین» است، و به‌معنی «این» نیست، یعنی شیئی معین نیست؛ و صانع

---

۱. این سخن بضرورت به‌این معنی نیست که ارسطو صورت را سرمدی بداند. در بعضی جاها می‌گوید که صورت دفعةً به‌وجود می‌آید و دفعةً از بین می‌رود (مثلاً رک. ۱۰۳۹b و ۱۰۴۴b) در یک جا هر دو شق را می‌پذیرد و ظاهراً معتقد است که این دو شق در مورد دو قسم صورت صادق است. صورت محض که هیچ‌گونه ارتباطی با ماده ندارد ـ مثلاً خدا و عقلی که افلاک را حرکت می‌دهد و همچنین عقل انسانی ـ سرمدی است. (راس)

ــ یا پدر ــ از «این»، «چنین»ی تولید می‌کند[1] و آنچه بدین‌سان تولید می‌شود یک «اینِ چنین» است و کلِّ «این»، یعنی کل مرکب از صورت و ماده، مثلاً کالیاس یا سقراط، مشابه این کرهٔ مفرغی معین است، ولی «انسان» و «حیوان» همانند «کرهٔ مفرغی» (=کرهٔ مفرغی کلی) است. پس روشن است که علیّت ایده‌ها ــ که بعضی کسان عادت دارند که برای ایده‌ها قائل باشند ــ اگر هم فرض کنیم که ایده‌ها جدا از اشیاء مفرد وجود دارند، برای کون و برای جواهر بی‌فایده است و ایده‌ها لااقل از این جهت لازم نیست جواهر مستقل و قائم بذات باشند. حتی در بعضی موارد کاملاً پیداست که تولیدکننده و تولیدشده از یک نوعند ولی تولیدکننده عین مولود نیست (و آن دو چیزی واحد نیستند) اما از لحاظ صورت با مولود یک و همان است و این را در مولودهای طبیعی عیان می‌توان دید چنانکه مثلاً انسان انسان تولید می‌کند، مگر آنکه امری بر خلاف طبیعت روی دهد مثلاً آنجا که اسب استر تولید کند. ولی حتی در این مورد نیز قانون تولید همان است زیرا آنچه تولید می‌شود مطابق چیزی
1034 a است که اسب و خر در آن مشترکند و این چیز جنسی بی‌نام است که به‌هر دو شباهت دارد و براستی میانگینی میان آن دو است، یعنی چیزی شبیه استر است. از این‌رو هیچ ضرورتی نیست بر اینکه وجود ایده‌ای را به‌عنوان انگاره بپذیریم (زیرا چنین انگاره‌ای، اگر لازم بود، بیش از همه در موالید طبیعی مورد پیدا می‌کرد زیرا اینها بیش از همه چیز دیگر جوهرند) بلکه وجود تولیدکننده کافی است برای اینکه مولود تولید شود و صورت در ماده تحقق بیابد؛ و کل انضمامی، یعنی این‌گونه صورت در این گوشت و این استخوانها، کالیاس و سقراط است؛ و این دو با اینکه از حیث ماده با هم فرق دارند، از حیث صورت یک و همان‌اند زیرا صورتشان تجزیه‌ناپذیر است.

---

۱. یعنی صانع ــ یا پدر ــ یک قطعه مادهٔ محض را به‌یک قطعه مادهٔ متعین مبدل می‌سازد. (راس)

فصل نهم

خاتمهٔ تحقیق دربارهٔ کون

ممکن است این سؤال پیش آید که چگونه است که بعضی چیزها، هم از طریق صناعت پدید می‌آیند و هم به‌سبب اتفاق و بخودی‌خود مانند سلامت، ولی بعضی دیگر چنین نیستند مانند خانه. علت آن است که ماده که در تولید موالید صنعت بر تکون حاکم است و جزئی از مولود در آن حاضر است، در پاره‌ای از موارد بعضی از آن به‌نوعی است که خود خود را به‌حرکت می‌تواند آورد ولی بعضی مادهٔ دیگر چنین نیست؛ و از نوع اول نیز بعضی می‌تواند خود را به‌نحوی معین که لازم است حرکت دهد ولی بعضی دیگر از این کار ناتوان است. زیرا بسیاری از چیزها اصولاً قادرند که خود خود را حرکت دهند ولی نمی‌توانند خود را به‌نحوی معین حرکت دهند و مثلاً برقصند. اشیایی که ماده‌شان از این نوع است، مانند سنگ، نمی‌توانند به‌نحوی که لازم است حرکت کنند مگر آنکه چیزی دیگر آنها را حرکت دهد، ولی به‌نحوی دیگر می‌توانند بخودی‌خود حرکت کنند، و آتش نیز چنین است[1]. از این رو بعضی اشیا نمی‌توانند بدون انسان ــ که صاحب صناعتِ ساختن آنهاست ــ به‌وجود

---

۱. سنگ ممکن است بخودی‌خود بیفتد ولی ممکن نیست خود را در وضعی قرار دهد که دیواری پدید آید. آتش نیز می‌تواند بخودی‌خود به‌سوی بالا حرکت کند ولی نمی‌تواند طوری حرکت کند که مثلاً فلزی را گرم کند. (راس)

آیند ولی بعضی دیگر می‌توانند بدون مداخلهٔ انسان به‌وجود آیند زیرا شیئی که از نوع اخیر است به‌نیروی چیزی به‌حرکت آورده می‌شود که هرچند صاحب صناعت نیست ولی یا خود خود را متحرک می‌تواند ساخت یا به‌نیروی چیزی دیگر ـ که صاحب صناعت نیست ـ به‌حرکت می‌آید و یا به‌نیروی جزئی از شیء مولود که از پیش موجود و حاضر است.

از آنچه گفتیم این نکته نیز روشن می‌شود که به‌یک معنی هر شیء مولود صناعت از شیئی به‌وجود می‌آید که با آن اشتراک در اسم دارد (همچنانکه موالید طبیعت نیز بدین‌سان پدید می‌آیند)، یا به‌بیانی دقیقتر، از جزئی از خودِ خویش پدید می‌آید که با خود آن همنام است، مثلاً خانه از خانه پدید می‌آید که در نفس است (زیرا صناعتِ معماری صورت خانه است) و یا از شیئی که حاوی جزئی از خود آن (= جزئی از خود مولود) است پدید می‌آید[1] ـ البته باید اشیایی را که بالعرض به‌وجود می‌آیند[2] از این قاعده مستثنی دانست ـ زیرا سبب پیدایش یک مولود به‌خودی‌خود، جزئی از مولود است. گرمی موجود در حرکت و مالیدن سبب پیدایش گرمی در بدن می‌شود و این گرمی یا سلامت است یا جزئی از سلامت، و یا به‌دنبال آن جزئی از سلامت یا خود سلامت می‌رسد. از این‌روست که می‌گویند گرمی موجود در حرکت دست (یعنی در مالیدن) علت سلامت است زیرا علت پیدایش چیزی است که سلامت، به‌عنوان نتیجه، با آن پیوسته است. از این‌رو، همچنانکه در قیاسات می‌توان دید، جوهر مبدأ و آغاز همه چیز است: هر قیاسی با ماهیت آغاز می‌شود یعنی با اینکه «فلان چیز چیست»، و اینک می‌بینیم که جریان تولید نیز با همان آغاز می‌گردد[3].

---

۱. مثلاً سلامت از گرمی که جزئی از سلامت است به‌وجود می‌آید. (تریکو)

۲. مثال برای تولید بالعرض این است که معمار فقط خانه نسازد بلکه خانه‌ای بسازد که برای ساکنین آن مطبوع یا نامطبوع باشد. (راس)

۳. همچنانکه قیاس برهانی با اعلام تعلق خاصیتی به‌یک موضوع از جهت ماهیت موضوع آغاز می‌شود در تولید نیز، شیئی که تولید می‌شود از ماهیت خودش برمی‌آید و این قاعده در مورد هر سه

اشیایی هم که مولود طبیعتند به‌همین نحو، یعنی مانند موالید صنعت، به‌وجود می‌آیند زیرا بذر، شیء طبیعی را همان‌گونه تولید می‌کند که صانع شیئی مصنوع را، و بذر به‌طور کلی نقش صانع را ایفا می‌کند زیرا صورت را بالقوه در خود دارد، و آنچه بذر از آن می‌آید به‌یک معنی همنام شیئی است که از بذر تولید می‌شود. البته این امر به‌معنایی خاص چنین است زیرا نباید 1024 b
انتظار داشت که همنامی در همهٔ موارد بدان‌گونه کامل باشد که در مورد تولید شدن «انسان» از «انسان» صادق است زیرا زن نیز از مرد تولید می‌شود. استثنا از این قاعده آنجاست که شیء مولود، موجودی است که صورتی ناقص دارد، و به‌علت همین نقص است که استر استر تولید نمی‌کند. اشیاء طبیعی که ــ مانند موالید صناعت که پیشتر دیدیم ــ ممکن است بخودی‌خود به‌وجود آیند، اشیایی هستند که ماده‌شان می‌تواند بخودی‌خود همان‌گونه حرکت کند که معمولاً بذر آن‌را حرکت می‌دهد. اشیایی که دارای چنین ماده‌ای نیستند نمی‌توانند به‌وجود آیند مگر آنکه تولیدکنندگانشان آنها را تولید کنند.

ولی حاصل این استدلال این نیست که تنها صورتِ جوهر کائن نمی‌شود، بلکه این سخن در مورد همهٔ اجناس نخستین، مانند کم و کیف و مقوله‌های دیگر نیز صادق است. همان‌گونه که آنچه به‌وجود می‌آید کرهٔ مفرغی است، نه کره و نه مفرغ ــ و همچنین هنگامی که مفرغ به‌وجود می‌آید مولود، شیئی انضمامی مرکب از ماده و صورت است نه ماده یا صورت، زیرا ماده و صورت همیشه باید از پیش موجود باشند ــ همین حکم چه در مورد جوهر و چه در مورد کم و کیف و مقولات دیگر نیز صادق است. زیرا آنچه به‌وجود

← قسم تولید، اعم از طبیعی و صناعی و اتفاقی، صادق است زیرا در تولید طبیعی، ماهیتِ نوعیِ پدر (که با ماهیت فرزند یک و همان است) فرزند را تولید می‌کند؛ و در تولید صناعی، ماهیت شیء مولود که در ذهن معمار است، علت تولید است؛ و در تولید اتفاقی و بخودی‌خود، مثلاً گرمی که علت تولید سلامت است ماهیت چیزی است که سلامت جلوهٔ آن است. (راس)

می‌آید کمیت نیست بلکه چوبی یا حیوانی با این اندازهٔ (=کمیت) معین است. اما ویژگی خاص جوهر اینجاست که از پیش باید جوهر کاملی بالفعل موجود باشد تا جوهر را تولید کند. مثلاً برای اینکه حیوانی تولید شود باید از پیش حیوانی موجود باشد. ولی در مورد کمیت و کیفیت وجود قبلی کمیت و کیفیتِ بالفعل لازم نیست بلکه وجود بالقوهٔ آنها کافی است.

فصل دهم

اجزاء صورت یگانه اجزاء تعریفند[1]

چون هر تعریفِ ماهیت، یک قول[2] است و هر قول دارای اجزاست[3]، و چون نسبت قول به‌شیء همانند نسبت اجزاء قول به‌اجزاء شیء است، این سؤال پیش می‌آید که آیا قولِ اجزا باید در قولِ کل حاضر باشند یا نه. در بعضی موارد چنین می‌نماید که قولِ اجزا در قولِ کل حاضر است، ولی در برخی موارد چنین نیست. زیرا قولِ دایره حاوی قول یکایک اجزاء دایره نیست ولی قولِ هجاها حاوی قولِ حروف است در حالی که دایره همان‌گونه به‌اجزاء دایره تقسیم می‌شود که هجا به‌حروف. بعلاوه اگر اجزا مقدم بر کل‌اند، و اگر زاویهٔ حاده جزئی از زاویهٔ قائمه است و انگشت جزئی از حیوان، پس زاویهٔ حاده مقدم بر قائمه خواهد بود و انگشت مقدم بر حیوان. اما با اینهمه چنین می‌نماید که حیوان و زاویهٔ قائمه مقدمند: هم از حیث قول زیرا اجزاء آنها از طریقِ آنها تعریف می‌شوند، و هم و از این جهت که آنها بدون اجزاء می‌توانند موجود باشند.

---

۱. در این فصل که دنبالهٔ فصلهای ۴ تا ۶ است ارسطو دو مسأله را به‌میان می‌آورد. اولاً آیا تعریف کل حاوی تعریف اجزاست؟ ثانیاً آیا اجزا مقدم بر کلند؟ (تریکو)

۲. رک. زیرنویس شماره ۲ صفحه ۲۳۰. ـم.

۳. یعنی جنس و فصل. (تریکو)

شاید لازم باشد بگوییم که «جزء» در معانی مختلف به‌کار می‌رود و یکی از این معانی دلالت به‌چیزی دارد که کمیت شیء را می‌سنجد[1]. ولی این
۱۰۳۵ a مطلب را فعلاً به‌یک‌سو می‌نهیم و می‌خواهیم تحقیق کنیم که اجزاء تشکیل‌دهندهٔ جوهر کدامند. اگر اولاً ماده هست و ثانیاً صورت و ثالثاً آنچه از ترکیب آن دو پدید آمده است، و اگر هم ماده جوهر است و هم صورت و هم آنچه از ترکیب آنها پدید آمده، پس ماده به‌یک معنی جزء شیء است[2] در حالی که به‌معنی دیگر جزء شیء نیست، بلکه اجزاء شیء عبارت از عناصری هستند که قولِ صورت از آنها تشکیل می‌یابد. مثلاً گوشت جزء مقعری نیست، زیرا گوشت ماده‌ای است که مقعری در آن متحقق می‌شود، بلکه گوشت جزءِ افطس است[3]. همچنین مفرغ جزئی از کلِ مجسمهٔ انضمامی است ولی جزء مجسمه ــ اگر مجسمه را به‌معنی صورت مجسمه به‌کار ببریم ــ نیست. (زیرا صورت، یا شیء دارندهٔ صورت را می‌توان آن شیء نامید ولی عنصر مادی را به‌تنهایی، هرگز نباید آن شیء نامید) از این‌روست که قول دایره حاوی اجزاء دایره نیست در حالی که قول هجا حاوی قول حروف است زیرا حروف، اجزاء قولِ صورتِ هجا هستند نه مادهٔ هجا، ولی اجزاء دایره اجزا به‌معنی ماده‌اند که صورت به‌آن افزوده می‌شود، هرچند آن زمان که گردی یعنی صورت دایره در مفرغ متحقق شده است اجزاء دایره به‌صورت نزدیکترند تا مفرغ به‌صورت[4]؛ ولی به‌یک معنی هر قسمی از حروف هجا نیز در قول هجا حاضر نیستند مثلاً حروف معین نقش بسته در موم یا حروف سخن در هوا، زیرا اینها اجزاء هجا به‌معنی مادهٔ محسوس

---

۱. مثلاً ۳، ۹ را می‌سنجد. ـم.

۲. یعنی وقتی که ماده جزءِ شیء مرکب است. اگر جوهر به‌معنی صورت در نظر گرفته شود ماده جزء عناصر مقوم جوهر نخواهد بود و اجزاء صورت فقط عبارت خواهند بود از جنس و فصل. (تریکو)

۳. افطس شیء مرکب است در صورتی که مقعری صورت است. (تریکو)

۴. اجزاء دایره به‌عنوان مادهٔ معقول بیشتر به‌صورت دایره نزدیکتند تا مفرغ که ماده محسوس است. (تریکو)

می‌باشند. اگر خط، وقتی که به‌دو بخش تقسیمش می‌کنند از میان می‌رود و دو نصف به‌جای آن می‌ماند، و اگر انسان، وقتی که به‌استخوان و گوشت و پی تقسیمش می‌کنند از میان می‌رود، این بدین معنی نیست که خط و انسان از این چیزها به‌عنوان اجزاء ماهیتشان تشکیل یافته‌اند. اینها اجزاء مادهٔ آنها هستند؛ درست است که اینها اجزاء شیء انضمامی هستند ولی در عین حال اجزاء صورت، یعنی اجزاء چیزی که قول به‌آن دلالت می‌کند نیستند؛ و به‌این جهت قول، حاوی این اجزاء نیست. پس در یک قسم قول، قولِ این‌گونه اجزا داخل است ولی در قسمی دیگر، قولِ اجزا نباید داخل باشد، و این قسم اخیر قولی است که دلالت بر شیء انضمامی ندارد. بدین جهت است که در بعضی اشیا مبادی و عناصرِ مقوّم اصلی، اجزائی هستند که آن اشیا به‌آنها تجزیه می‌شوند در حالی که اشیاء دیگر دارای چنین اجزائی نیستند. اشیاء مرکب از صورت و ماده، مانند افطس یا دایرهٔ آهنی، به‌اجزاء خود تجزیه می‌شوند (و در نتیجهٔ تجزیه از بین می‌روند) و ماده جزئی از آنها است؛ ولی اشیایی که دارای ماده نیستند، و به‌عبارت دیگر اشیاء غیر مادی، که قولشان فقط قول صورت است، از بین نمی‌روند: یا اصلاً از بین نمی‌روند و یا لااقل بدین‌سان از بین نمی‌روند[1]. بنابراین، این اجزا و عناصر مادی، مبادی و اجزاء اشیاء انضمامی هستند در حالی که نه اجزاءِ صورند و نه مبادیِ صور. به‌همین جهت مجسمهٔ ساخته‌شده از گل به‌گل تجزیه می‌شود و کرهٔ مفرغی به‌مفرغ و کالیاس به‌گوشت و استخوان. همین‌طور دایره نیز به‌قسمتهای دایره تقسیم می‌شود زیرا به‌یک معنی دایره‌ای هم وجود دارد که دارای ماده است: زیرا کلمهٔ دایره 1035 b به‌دو معنی به‌کار می‌رود، یکی دایره به‌معنی مطلق است و دیگری به‌معنی دایرهٔ جزئی و مفرد، زیرا برای دایرهٔ جزئی و مفرد نام خاصی وجود ندارد[2].

---

۱. صورت به‌عناصر خود تجزیه نمی‌شود بلکه ابدی است؛ و یگانه سخنی که می‌توان گفت این است که صورت، بالعرض فاسد می‌شود. (تریکو)

۲. چنانکه مثلاً برای انسان مفرد نامی خاص وجود دارد مانند کالیاس یا سقراط. (تریکو)

بدین ترتیب حقیقت مطلب را روشن ساختیم. ولی می‌خواهیم بررسی را از سر بگیریم و مطلب را روشنتر کنیم[۱]. اجزاء قول[۲] که قول به‌آنها تجزیه می‌شود، مقدم بر قولند: یا همه مقدمند یا بعضی[۳]. ولی با اینهمه قول زاویهٔ قائمه شامل قول زاویهٔ حاده نیست بلکه، به‌عکس، قول زاویهٔ حاده حاوی قول زاویهٔ قائمه است زیرا کسی که زاویهٔ حاده را تعریف می‌کند زاویهٔ قائمه را در تعریف به کار می‌برد. زیرا زاویهٔ حاده «زاویهٔ کوچکتر از زاویه قائمه» است. دایره و نیمدایره نیز نسبت به‌یکدیگر همین گونه‌اند زیرا نیمدایره از طریق دایره تعریف می‌شود همچنانکه انگشت از طریق کل بدن تعریف می‌شود زیرا انگشت «فلان جزء بدن انسان» است[۴]. بنابراین اجزائی که دارای طبیعت ماده‌اند و اجزاء مادی یک شیء می‌باشند و شیء، به‌آنها، به‌عنوان ماده‌اش، تجزیه می‌شود مؤخرترند؛ ولی اجزائی که از نوع اجزاء قولند و اجزاء جوهر صوری می‌باشند یا همه مقدمترند یا بعضی از آنها.

چون نفس حیوانات (که جوهر موجود زنده است) جوهر صوری آنهاست و صورت و ماهیتِ قسم خاصی بدن[۵] است (لااقل اگر بخواهیم هر جزئی از بدن را بدرستی تعریف کنیم نمی‌توانیم آن‌را بدون توجه به‌عمل و وظیفه‌اش تعریف کنیم و این وظیفه بدون ادراک حسی[۶] وجود نمی‌تواند

---

۱. یعنی اضافه کنیم که همهٔ اجزاء صورت مقدم بر کلند. (تریکو)

۲. یعنی جوهر صوری. کلمهٔ Logos که ما در مقام ترجمهٔ آن همچنان کلمهٔ قول را به کار می‌بریم محققاً در تمام این فصل به‌معنی مفهوم یا تعریف است. (تریکو)

۳. زیرا فصل نهایی نمی‌توان گفت که بر نوع مقدم است یا مؤخر از نوع است زیرا با نوع همزمان است. (تریکو)

۴. و معرَّف مؤخر بر آن چیزی است که از طریق آن تعریف می‌شود. خلاصه اینکه اجزاء صورت (مانند حیوان و دوپا و عاقل) مقدم بر کل (انسان)اند، و اجزاء شیء مرکب (مانند زاویهٔ حاده و نیمدایره و انگشت) مؤخر از کلند. (تریکو)

۵. بدنی که قابل قبول نفس است. (راس)

۶. و در نتیجه بدون نفس. نفس در هر جزء حیوان است همچنانکه صورت مجسمه در هر جزء مجسمه است. (تریکو)

داشت) بنابراین همهٔ اجزاء نفس یا بعضی از آنها مقدم بر «حیوان» انضمامی هستند و همین سخن در مورد هر حیوان مفرد نیز صادق است، و بدن و اجزاء بدن مؤخر تر از نفسند که جوهر ذاتی است، و آنچه بهاین اجزاء بهعنوان مادهاش تقسیم میشود جوهر نیست بلکه شیء انضمامی است. چون چنین است، این اجزاء بهیک معنی مقدم بر شیء انضمامی هستند و بهمعنایی دیگر مقدم بر آن نیستند زیرا نمیتوانند جدا از کل وجود داشته باشند. انگشت در همهٔ احوال جزئی از موجود جاندار نیست زیرا انگشت مرده فقط نام انگشت دارد. بعضی اجزا نه مقدم بر کلند و نه مؤخر، بلکه همزمان با کل وجود دارند: اینها اجزاء اصلی هستند که مفهوم و جوهر ذاتی بهنحو مستقیم در آنها حاضر است مانند شاید دل یا دماغ، و فرق نمیکند که کدامیک از آن دو چنین باشد. ولی انسان کلی و اسب کلی و سایر اشیا از این قبیل که بهافراد جزئی کثیر اطلاق میشوند جوهر نیستند بلکه ترکیبی از صورت خاص و مادهای خاص بهمعنی کلی میباشند در حالی که فرد، مثلاً سقراط، شامل مادهٔ جزئی نهایی است، همچنین است در سایر موارد.

«جزء» ممکن است جزء صورت باشد (و مرادم از صورت، ماهیت است) یا جزء شیء مرکب از ماده و صورت و یا جزء خود ماده. ولی فقط اجزاء صورت، اجزاء قول (= تعریف) هستند و قول قول شیءِ کلی است؛ زیرا ماهیت دایره و دایره یک و همان است و همچنین ماهیت نفس و نفس ولی ۱۰۳۶ a
برای شیء انضمامی مفرد، مانند این دایرهٔ مفرد معین، یعنی یکی از مصادیق دایره، اعم از اینکه محسوس باشد یا معقول (و مرادم از دایرهٔ معقول دایرهٔ ریاضی است و از دایرهٔ محسوس مثلاً دایرهٔ مفرغی یا چوبی) تعریف وجود ندارد بلکه اینها فقط از طریق شهود عقلی یا ادراک حسی شناخته میشوند، و وقتی که از طریق شهود یا ادراک حسی متحقق نیستند نمیدانیم که وجود دارند یا نه، هرچند که همیشه میتوانند از طریق قول کلیشان تعریف شوند و

شناخته گردند. ولی ماده بنفسه شناختنی نیست[۱]. بعضی ماده، محسوس است و بعضی معقول. مادهٔ محسوس مانند مفرغ و چوب و هر مادهٔ تغییرپذیر است، و مادهٔ معقول ماده‌ای است که در اشیاء محسوس وجود دارد، ولی نه از آن جهت که آنها اشیا محسوسند، مثلاً مانند موضوعات ریاضی.

پس مطلب را در مورد کلی و جزئی و تقدم و تأخر روشن کردیم. حال اگر کسی بپرسد که آیا زاویهٔ قائمه و دایره و حیوان مقدمند یا اجزائی که این اشیا به‌آنها تجزیه می‌شوند و از آنها تشکیل می‌یابند، باید به‌او گفت که به‌این سؤال نمی‌توان پاسخی ساده داد. چه، اگر نفس، حیوان است یا به‌طور کلی موجود زنده است، یا اگر نفس هر فردی خود آن فرد است، و اگر دایره ماهیت دایره است و اگر زاویهٔ قائمه جوهر و ماهیتِ زاویهٔ قائمه است، در این صورت کل به‌یک معنی مؤخر از اجزا است؛ و مرادم از «به‌یک معنی» این است که، کل مؤخر از اجزاء قول و مؤخر از اجزاء موجود در زاویهٔ قائمهٔ مفرد است. (زیرا، هم زاویهٔ قائمه مادی محسوس که از مفرغ ساخته شده است و هم زاویهٔ قائمه مادی معقول که به‌وسیلهٔ خطها ساخته شده است، مؤخر از اجزاء خود هستند). اما زاویهٔ قائمهٔ غیرمادیِ معقول، مؤخر از اجزاء داخل در قول ولی مقدم بر اجزاء زاویهٔ قائمهٔ مفرد است. بنابراین نمی‌توان به‌آن سؤال پاسخی ساده داد. اما اگر نفس غیر از حیوان است و با حیوان یک و همان نیست، حتی در این صورت نیز بعضی اجزاء چنانکه گفته‌ایم باید مقدم بر کل تلقی شوند ولی اجزاء دیگر نباید چنین تلقی گردند.

---

۱. زیرا نامتعین است. ـ م.

فصل یازدهم

اجزاء صورت و اجزاء شیء مرکب

اینجا سؤالی دیگر پیش می‌آید: کدام قسم اجزاء اجزاء صورتند و کدام اجزا اجزاء صورت نیستند بلکه اجزاء شیء انضمامی هستند؟ مادام که این مطلب روشن نشده است ممکن نیست چیزی را تعریف کرد زیرا تعریف، تعریف کلی و صورت است. پس اگر روشن نباشد که کدام اجزاء دارای طبیعت ماده‌اند و کدام چنین نیستند، تعریف شیء نیز روشن نخواهد بود. در مواردی که صورتی واحد در موادّی مشاهده می‌شود که از حیث نوع با هم اختلاف دارند، چنانکه مثلاً صورت دایره ممکن است در مفرغ و سنگ و چوب موجود باشد، معلوم است که مفرغ و سنگ و چوب اجزاء ماهیت دایره نیستند[1] زیرا دایره وجودی جدا از وجود آنها دارد. ولی در مورد صورتی که جدا (= از ماده‌ای معین) مشاهده نمی‌شود، مانعی نیست بر اینکه قضیه اینجا نیز 1036 b همان‌گونه باشد که گفتیم مثلاً اگر همهٔ دایره‌هایی که دیده شده‌اند مفرغی باشند: زیرا در این شق نیز مفرغ جزء صورت نخواهد بود ولی با اینهمه از میان برداشتن مفرغ در فکر، دشوار خواهد بود. مثلاً صورت انسان همیشه در گوشت و استخوان و این قبیل اجزا یافته می‌شود. آیا این چیزها هم اجزاء

---

۱. بلکه اجزاء مادی هستند که نباید در تعریف داخل باشند (تریکو)

صورت و تعریفند؟ بی‌گمان نه، بلکه ماده‌اند و ما تنها از این رو نمی‌توانیم صورت را منتزع کنیم که صورت انسان در ماده‌ای دیگر پیش نمی‌آید.

چون چنین امری ممکن انگاشته می‌شود ولی روشن نیست که در کدام موارد چنین است و در کدام موارد چنین نیست، بعضی کسان[1] در مورد دایره و مثلث نیز این سؤال را به‌میان می‌آورند زیرا می‌اندیشند که تعریف کردن این چیزها از طریق خطوط و اتصال صحیح نیست بلکه همهٔ این چیزها برای دایره و مثلث همان هستند که گوشت و استخوان برای انسان است یا مفرغ و سنگ برای مجسمه. و همهٔ اشیا را به‌اعداد برمی‌گردانند و می‌گویند مفهوم خط، مفهوم عدد «دو» است؛ و از میان طرفداران نظریهٔ ایده[2] بعضی کسان «دو» را خط فی‌نفسه می‌دانند و بعضی دیگر ادعا می‌کنند که دو، صورت خط است زیرا می‌گویند که در بعضی موارد ایده و آنچه ایده ایدهٔ آن است عین هممند، مثلاً دو و ایدهٔ دو؛ ولی می‌گویند در مورد خط چنین نیست. از این سخن این نتیجه بدست می‌آید که اشیاء کثیری که صورتهایشان قطعاً با یکدیگر فرق دارند[3] دارای ایده‌ای واحدند (و این نتیجه‌ای است که از نظریهٔ فیثاغوریان نیز حاصل می‌شود)؛ و بنابراین ممکن است صورت برین واحدی را صورت همه چیز تلقی کرد و جز آن به‌وجود هیچ صورتی قائل نشد. اما اگر چنین باشد همهٔ اشیا یکی خواهد بود[4].

بدین ترتیب نشان دادیم که مسألهٔ تعریف چه مشکلی در بر دارد و چرا

---

۱. اشاره به‌فیثاغوریان است. (تریکو)
۲. افلاطون و افلاطونیان. (تریکو)
۳. از حیث نوع غیر از یکدیگرند. (تریکو)
۴. اگر دویی و صورت خط یک و همان دانسته شود دو نتیجهٔ محال بدست می‌آید: یکی اینکه ایده‌ای واحد (یعنی دویی) ایدهٔ اشیایی خواهد بود که از حیث نوع غیر از یکدیگرند یعنی هم ایدهٔ خطوط مفرد و جزئی خواهد بود و هم ایدهٔ دوهای جزئی و مفرد؛ و دوم اینکه همهٔ ایده‌ها یک ایدهٔ واحد خواهند بود و در نتیجه همهٔ اشیایی که از ایده‌ها بهره‌ورند یکی خواهند بود. (تریکو)

چنین است؛ و از همین جهت است[1] که برگرداندن همه چیز به‌ایده‌ها و از میان برداشتن ماده کوشش بی‌حاصل است. زیرا هیچ تردید نیست که بعضی اشیا «این صورت معین در این مادهٔ معین»اند یا «این ماده با این کیفیت معین»؛ و مقایسه‌ای که «سقراط جوان» در مورد حیوان می‌کند[2] صحیح نیست و ما را از حقیقت دور می‌سازد و چنین وانمود می‌کند که ممکن است انسان بدون اجزایش وجود داشته باشد همچنانکه دایره بدون مفرغ ممکن است وجود داشته باشد. ولی این دو مورد شبیه یکدیگر نیستند زیرا حیوان شیء محسوسی است و او را نمی‌توان بدون اشاره به‌حرکت، و بنابراین بدون اشاره به‌اجزایش که در حالتی معین و در دستگاهی معین قرار دارند، تعریف کرد: هر دست در هر حالت، جزء انسان نیست بلکه دستی جزء انسان است که می‌تواند وظیفهٔ خود را ایفا کند یعنی تنها هنگامی که زنده است، در حالی که دست مرده جزء انسان نیست.

ولی چرا در موضوعات ریاضی تعریفهای اجزاء، اجزای تعریف کل نیستند، مثلاً چرا نیمدایره‌ها در تعریف دایره داخل نیستند؟ نمی‌توان گفت برای اینکه این اجزا اشیاء محسوسند زیرا محسوس نیستند. ولی شاید این امر فرقی نکند زیرا بعضی چیزهای نامحسوس نیز باید دارای ماده باشند؛ و به‌طور کلی هر چیزی که ماهیت و صورتِ مطلق نیست، بلکه «این چیز در 1037 a
اینجا» است، دارای ماده است. پس نیمدایره‌ها اجزاء دایرهٔ کلی نخواهند بود بلکه اجزاء دایره‌های مفرد خواهند بود چنانکه پیشتر گفته‌ایم، زیرا ماده بر دو نوع است که نوعی محسوس است و نوعی معقول.

---

۱. یعنی به‌علت دشواری تعریف فقط از طریق صورت و بدون توجه به‌ماده. (تریکو)

۲. سقراط جوان یا سقراط جوانتر، همنام سقراط معروف و ظاهراً شاگرد افلاطون است. نامش در رساله‌های «تئای‌تتوس» (۱۴۷) و «سوفیست» (۲۱۸) افلاطون پیش می‌آید و در رسالهٔ «مرد سیاسی» افلاطون یکی از دو طرف بحث دربارهٔ سیاست است ولی نظریه‌اش که ارسطو به‌آن اشاره می‌کند و نوشته‌ای که این نظریه در آن طرح شده باشد شناخته نیست. ــم.

این مطلب نیز روشن است که نفس، جوهر نخستین است و بدن ماده است و انسان یا حیوان ترکیب آن دو است به‌عنوان شیء کلی. کلماتی مانند سقراط یا کوریسکوس ــ اگر نفس سقراط را بتوان سقراط نامید ــ دارای دو معنی می‌باشند (زیرا بعضی کسان با کلمهٔ سقراط نفس سقراط را اراده می‌کنند و بعضی دیگر موجود انضمامی را)؛ ولی اگر سقراط یاکوریسکوس به‌معنی این نفس معین و این بدن معین است، در این صورت فرد نیز از حیث ترکیب، همانند کلی است.

این مطلب که آیا علاوه بر مادهٔ این‌گونه جوهرها قسمی دیگر از ماده هم هست یا نه، و آیا باید به‌دنبال جوهری غیر از این جواهر گشت یا نه ــ مانند اعداد یا چیزی دیگر از این قبیل ــ باید بعداً تحقیق شود؛ و به‌خاطر همین تحقیق است که ما می‌کوشیم تعریف ، ماهیت جوهر محسوس را معین کنیم، در حالی که به‌یک معنی تحقیق دربارهٔ جوهر محسوس وظیفهٔ فلسفهٔ طبیعی است که فلسفهٔ دوم است، زیرا عالم طبیعی نباید به‌بررسی ماده قناعت کند بلکه باید دربارهٔ جوهری هم که به‌وسیله قول بیان می‌شود تحقیق کند و حتی تحقیق در این مطلب را باید بر آن بررسی دیگر مقدم بدارد. اما اینکه چگونه عناصر قول، اجزاء تعریفند، و چرا تعریف، قولی واحد است (زیرا شیئی که تعریف می‌شود واحد است، ولی به‌چه جهت شیء با اینکه دارای اجزاست واحد است؟) همهٔ این سؤالها را باید بعداً بررسی کنیم[1].

بدین ترتیب به‌طور کلی و بوجهی که در همهٔ موارد صادق است، روشن ساختیم که ماهیت چیست و به‌چه معنی وجود مستقل دارد؛ و چرا قول شارح ماهیتِ بعضی اشیا حاوی اجزاء شیء تعریف‌شده است در حالی که قولِ ماهیت اشیاء دیگر چنین نیست. همچنین معلوم کردیم که در قولِ جوهر

---

۱. این مطلب در فصل بعدی و همچنین در فصل ۶ کتاب هشتم بررسی می‌شود. ــم.

اجزای مادی داخل نیستند (زیرا این اجزا حتی اجزاء جوهر به‌آن معنی نمی‌باشند بلکه اجزاء جوهر انضمامی هستند.) برای جوهر انضمامی به‌یک معنی تعریف وجود دارد و به‌معنی دیگر وجود ندارد زیرا برای این‌گونه جوهر از آن جهت که با ماده پیوسته است تعریف وجود ندارد زیرا ماده نامتعین است، ولی با توجه به‌جوهرِ صوریِ نخستینِ آن، برای آن تعریف وجود دارد چنان‌که در مورد انسان تعریف نفس وجود دارد، زیرا جوهر شیء، صورت درون ماندگار است و جوهر انضمامی از ترکیب آن صورت با ماده تشکیل می‌یابد (مثلاً مقعری چنین صورتی است و افطس و فطوست از اتحاد مقعری با بینی پدید می‌آید) ولی در جوهر انضمامی، مثلاً در افطس یا در کالیاس، ماده نیز باید داخل باشد. بعلاوه این مطلب را نیز روشن کردیم که ماهیت شیء و خود شیئی در بعضی موارد یک و همان است، یعنی جواهر 1037 b
اولیه چنینند: مثلاً مقعری و ماهیت مقعری عین همند اگر مقعری، جوهر اولی است (مرادم از جوهر اولی، جوهری است که درباره‌اش گفته نمی‌شود که در چیزی دیگر است، یعنی در موضوعی که نقش ماده را ایفا می‌کند.) ولی اشیایی که دارای طبیعت ماده‌اند و همچنین اشیایی که حاوی ماده‌اند عین ماهیت خود نیستند، و همچنین است شیء واحد بالعرض، مانند سقراط و هنرمند، زیرا اینها تنها بالعرض یک و همانند.

فصل دوازدهم

وحدت موضوع معرَّف

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ تعریف، نکته‌هایی را که در «آنالوتیک» به‌آنها نپرداخته‌ایم، به‌میان بیاوریم زیرا مسأله‌ای که در آنجا طرح کرده‌ایم برای تحقیق ما دربارهٔ جوهر بی‌فایده نیست. مرادم این مسأله است که به‌چه علت آن چیزی که ما قولش را تعریف می‌دانیم، واحد است: مانند «حیوان دوپا» در مورد انسان. (و فرض می‌کنیم که حیوان دوپا قولِ انسان است). چرا انسان واحد است نه کثیر: یعنی حیوان و دوپا؟ انسان و سفید، اگر یکی متعلق به‌دیگری نباشد، کثیرند، ولی وقتی که یکی، یعنی سفید، متعلق به‌دیگری است و موضوع — یعنی انسان — بدین نحو متعین شده است، وحدت وجود دارد، زیرا در این صورت وحدتی به‌وجود آمده است و آنچه ما در برابر خود داریم «انسان سفید» است. ولی در موردی که موضوع بحث ماست (= در مورد حیوان دوپا) عناصر تعریف در یکدیگر شریک نیستند، زیرا جنس در فصلهای خود شریک نیست وگرنه لازم می‌آمد که شیئی واحد در آنِ واحد در اضداد شریک باشد زیرا فصلهایی که جنس از طریق آنها تقسیم می‌شود اضدادند. حتی اگر جنس در فصلهای خود شریک می‌بود باز همان مشکل پیش می‌آمد زیرا فصلهایی که خاصیت انسان را تشکیل می‌دهند کثیرند، مثلاً دارای پا، دوپا، بی‌پر. چرا ما واحدی در برابر خود داریم نه کثیری؟ بی‌گمان نه

برای اینکه همهٔ اینها در شیئی واحد حالّ و حاضرند، چه، اگر چنان بود لازم می‌آمد ممکن باشد که از همهٔ تعیناتِ یک شیء، واحدی ساخته شود. ولی با اینهمه، همهٔ عناصر تعریف باید واحدی تشکیل بدهند زیرا تعریف، قولی واحد است و قول یک جوهر است و بنابراین تعریف باید قولِ شیئیِ واحد باشد زیرا ما معتقدیم جوهر به‌معنی شیئی واحد و معین است.

نخست باید تعریفی را که از طریق روش تقسیم بدست می‌آید مورد تحقیق قرار دهیم. در تعریف، چیزی نیست جز آنچه جنس اول نامیده می‌شود و فصلها. اجناس دیگر از جنس اول و فصلهایی که به‌آن افزوده می‌شوند تشکیل می‌یابند. مثلاً جنس اول «حیوان» است، و جنس بعدی «حیوان دوپا» و باز جنس بعدی «حیوان دوپای بی‌پر» و همچنین است اگر ۱۰۳۸ a
تعریف دارای اعضاء بیشتری باشد، و به‌طور کلی، فرق نمی‌کند که تعریف دارای اعضاء بیشتر باشد یا کمتر، مثلاً چند عضو داشته باشد یا فقط دو عضو. از دو عضو به‌هرحال یکی فصل است و دیگری جنس. مثلاً در «حیوان دوپا» حیوان جنس است و دیگری فصل.

پس اگر جنس در بیرون از انواع به‌معنی انواع جنس، یا مطلقاً، وجود ندارد یا اگر وجود دارد فقط به‌معنی ماده وجود دارد (مثلاً صدا بمنزلهٔ جنس و ماده است و فصلهای آن از این ماده انواع را پدید می‌آورند، یعنی حروف را)، پس روشن است که تعریف، قولی است که از فصلها پدید می‌آید.

ولی باید تقسیم را ادامه دهیم و فصل را هم به‌فصلهایش تجزیه کنیم. مثلاً «دارای پا» فصلی از «حیوان» است. پس باید فصلی را که در «حیوان دارای پا» از آن جهت که دارای پاست، وجود دارد بیابیم. اگر بخواهیم درست پیش برویم حق نداریم «حیوان دارای پا» را به‌پردار و بی‌پر قسمت کنیم (زیرا این کار نشانهٔ ناتوانی ما از یافتن مفصل اساسی و فصلهای اساسی خواهد بود) بلکه باید آن‌را به«دارای پای چاکدار» (= سُم چاکدار) و «دارای پای بی‌چاک» قسمت کنیم زیرا اینها فصلهای پا هستند و «دارای پای چاکدار بودن» خود

نوع معینی از «دارای پا» بودن است. بدین ترتیب پیوسته پیشتر می‌رویم تا به‌نوعی می‌رسیم که دیگر دارای فصل نیست. در این صورت تعداد انواع پا، که خواهیم داشت، برابر با تعداد فصلها خواهد بود، و تعداد انواع جانوران دارای پا برابر خواهد بود با تعداد فصلها. اگر چنین است پس روشن است که آخرین فصل، جوهر شیء و تعریف آن خواهد بود زیرا در تعریف نباید شیء واحد چندبار گفته شود وگرنه تکرار بی‌فایده خواهد بود. ولی اگر بگوییم «حیوان دارای پا و دو پا» یک شیئی را دوبار گفته‌ایم و مثل این خواهد بود که بگوییم «حیوانی که پا دارد و دو پا دارد»، و اگر این را هم به‌روش صحیح قسمت کنیم یک شیء را به‌دفعات بیشتری خواهیم گفت یعنی به‌دفعاتی برابر با تعداد فصلها[1].

پس اگر در هر گام فصلی از فصلی را بگیریم، یک فصل، یعنی فصل واپسین، صورت و جوهر خواهد بود. اما اگر تقسیم را از روی کیفیات عرضی به‌جای آوریم، مثلاً دارای پا را به‌سیاه و سفید تقسیم کنیم، عدد فصولی که بدست خواهیم آورد برابر با عدد تقسیم خواهد بود. پس روشن است که تعریف، قولی است که حاوی فصلهاست: و اگر در تقسیم به‌روش درست پیش رفته باشیم، حاوی آخرین فصل است. این نکته هنگامی واضحتر می‌شود که ترتیب این‌گونه تعریف را وارونه کنیم و مثلاً در تعریف انسان بگوییم «حیوان دوپای دارای پا». در اینجا «دارای پا» زیادی است زیرا اصطلاح «دوپا» پیشتر از آن آمده است. ولی در جوهر ترتیب وجود ندارد زیرا چگونه می‌توان تصور کرد که در جوهر، عنصری مقدم باشد و عنصری مؤخر.

دربارهٔ تعریفهایی که از طریق روش تقسیم بدست می‌آیند بدین مقدار کفایت می‌کنیم و این فعلاً نخستین کوشش ماست برای روشن ساختن طبیعت آنها.

---

۱. بنا بر آنچه گفته شد، جنس در بیرون از انواع نیست بلکه نسبتِ جنس به‌فصلهایی که نوع را می‌سازند تقریباً مانند نسبت ماده به‌صورتهاست و بدین ترتیب جنس و فصلِ سازندهٔ نوع، با هم، واحدی است، و بدین‌سان مسأله وحدت حل می‌شود. (بونیتس)

فصل سیزدهم

چیزهای کلّی جوهر نیستند

اکنون به‌موضوع تحقیقمان که جوهر است بازمی‌گردیم. همان‌گونه که ۱۰۳۸ b
موضوع و ماهیت و آنچه از ترکیب آنها پدید آمده است جوهر نامیده می‌شود، کلی نیز جوهر نامیده می‌شود. موضوع و ماهیت را بررسی کردیم و خصوصاً دربارهٔ موضوع گفتیم که موضوع به‌دو معنی موضوعِ چیزی می‌تواند بود: یا به‌عنوان «این چیز» یعنی شیئی معین، همان‌گونه که حیوان موضوع انفعالات و صفات خود است؛ یا آن‌گونه که ماده موضوعی است که فعلیتِ موجود کامل در آن متحقق می‌گردد. بعضی فیلسوفان بر آنند که کلی، علت و مبدأ به‌معنی حقیقی است. بنابراین باید در این مطلب نیز تحقیق کنیم.

چنین می‌نماید که هیچ کلی ممکن نیست جوهر باشد. زیرا اولاً جوهرِ هر شیءِ مفرد، چیزی است که خاص آن شیء است و به‌هیچ شیء دیگر تعلق ندارد، در حالی که کلی، عام است زیرا کلی به‌چیزی می‌گوییم که به‌بیش از یک شیء تعلق دارد. پس کلی جوهر کدام شیء مفرد است؟ یا باید جوهرِ همهٔ اشیایی باشد که به‌آنها تعلق دارد یا جوهر هیچ شیء. کلی جوهر همهٔ اشیا نمی‌تواند بود، و اگر جوهر یک شیء باشد، این شیئی عین همهٔ اشیاء دیگر نیز خواهد بود. زیرا اشیایی که جوهرشان واحد است و به‌عبارت دیگر ماهیتشان

واحد است خود نیز واحدند[1]. ثانیاً جوهر به‌معنی شیئی است که قابل حمل به‌یک موضوع نباشد ولی کلی همیشه به‌موضوعی قابل حمل است.

ولی شاید کلی، در عین حال که ممکن نیست به‌همان معنی جوهر باشد که ماهیت جوهر است، ممکن است در ماهیت حاضر باشد، مثلاً حیوان که کلی است در انسان و اسب حاضر است. اگر چنین باشد پس بی‌گمان کلی قابل تعریف خواهد بود؛ و فرقی هم نمی‌کند اگر همهٔ عناصر موجود در جوهر قابل تعریف نباشند: با اینهمه کلی، جوهر شیئی خواهد بود، مثلاً انسان کلی، جوهر انسان مفرد ــ که کلی در آن حاضر است ــ خواهد بود. بدین ترتیب همان نتیجه یک بار دیگر ظاهر خواهد شد، بدین معنی که کلی، مثلاً حیوان کلی، جوهر شیئی خواهد بود که در آن به‌عنوان چیزی خاص آن، حالّ و حاضر است[2].

---

۱. این استدلال روشن نیست ولی می‌توان آن‌را چنین تفسیر کرد: کلی، جوهر چه چیز است؟ یا جوهر همهٔ مصادیقش است یا جوهر هیچ کدام از آنها نیست. زیرا دلیلی نیست بر اینکه جوهرِ یکی از آنها باشد و جوهر دیگران نباشد. ولی کلی ممکن نیست جوهر همهٔ مصادیق خود باشد زیرا جوهرِ یک شیء چیزی است که خاص آن شیء است. بنابراین کلی ممکن نیست جوهر هیچ یک از مصادیق خود باشد. ولی اگر کلی را جوهر یکی از آن مصادیق تلقی کنیم این مصداق عین مصادیق دیگر خواهد بود زیرا کلی ــ اگر جوهر یک مصداق باشد ــ ناچار جوهر همهٔ مصادیق دیگر نیز خواهد بود و چون اشیایی که جوهرشان یک و همان است عین یکدیگرند پس همهٔ مصادیق عین یکدیگر خواهند بود و این ممتنع است. (راس)

۲. اکنون ارسطو به‌این پیشنهاد تازه که «کلی، جوهر اشیا بدان معنی که ماهیت، جوهر است نمی‌باشد بلکه از این جهت جوهر است که عنصری حالّ در ماهیت اشیا است» جواب می‌دهد و می‌گوید پس در این صورت کلی قابل تعریف است؛ و گویا می‌خواهد بگوید که در این صورت در خود آن، عنصری جنسی یا کلی وجود خواهد داشت. و بدین ترتیب جوهرِ حالّ در جوهر خواهد بود و این سلسله تا لایتناهی ادامه خواهد داشت. ولی می‌افزاید که لازم نیست ما فرض کنیم که هر چیز که جزئی از جوهرِ چیزی است قابل تعریف است زیرا با صرفنظر از این فرض، کلی جوهرِ شیئی خواهد بود مثلاً انسان کلی جوهر انسان مفرد خواهد بود زیرا در انسان مفرد حاضر است و بدین ترتیب این پیشنهاد تازه (که بموجب آن، کلی جوهری است که در ماهیت مصادیقش حاضر است) با همان سخن پیشین (که بموجب آن کلی، ماهیت تلقی می‌شد) منطبق می‌باشد و ما آن‌را رد کردیم. زیرا کلی، یعنی حیوان، جوهرِ انسان نخواهد بود بلکه جوهرِ شیئی خواهد بود که به‌عنوان چیزی خاص آن شیء در آن حاضر است یعنی جوهرِ همهٔ مصادیق حیوان کلی خواهد بود. (راس)

بعلاوه، ممکن نیست که «این چیز»، یعنی جوهر، اگر از اجزاء تشکیل یافته باشد، نه از جواهر ترکیب یافته باشد و نه از چیزهایی که «این چیز» هستند، بلکه فقط از کیفیات ترکیب یافته باشد. زیرا این امر بدین معنی خواهد بود که چیزی که جوهر نیست، یعنی کیفیت، مقدم بر جوهر است ولی چنین امری ناممکن است زیرا کیفیات و تعیّنات نه از حیث ترتیب منطقی مقدم بر جوهر می‌توانند بود، نه از حیث ترتیب زمانی و نه از حیث ترتیب کون؛ وگرنه جدایی‌پذیر از جوهر خواهند بود.

بعلاوه، در سقراط که جوهر است جوهر دیگری حاضر خواهد بود که جوهر دو شیء خواهد بود[1]. بنابراین اگر انسان و اشیایی مانند آن جوهرند هیچ‌یک از عناصر موجود در قول آنها نه جوهر چیزی است، نه جدا از نوع وجود دارد و نه در چیزی دیگر وجود دارد. مقصودم این است که مثلاً نه «حیوان» دیگری در بیرون از انواع خاص حیوان وجود دارد و نه یکی دیگر از عناصر موجود در قول، به‌طور جدا و مستقل وجود دارد.

وقتی که مطلب را از این دیدگاه می‌نگریم بروشنی می‌بینیم که هیچ محمول کلی جوهر نیست، و این واقعیت از اینجا هم پیداست که هیچ a ۱۰۳۹ محمول عام دلالت بر «این چیز» نمی‌کند بلکه همیشه دلالت بر «چنین» می‌کند. اگر واقعیت جز این بود علاوه بر مشکلات دیگر مشکل «انسان سوم»[2] نیز در میان می‌بود.

نتیجه‌ای که گرفتیم با این ملاحظات روشنتر می‌شود: ممکن نیست یک جوهر از جوهرهایی تشکیل یافته باشد که بالفعل در آن حاضر و موجودند. زیرا اشیایی که بالفعل دوتا هستند هرگز بالفعل یکی نیستند بلکه فقط آنچه

---

۱. یعنی در سقراط، جوهری حاضر در جوهری وجود خواهد داشت که جوهر دو چیز خواهد بود: هم جوهر جنس حیوان و هم جوهر سقراط. (راس)

۲. رک. زیرنویس شماره ۱ صفحه ۵۷. ــ م.

بالقوه دو تاست ممکن است بالفعل یکی باشد مثلاً خطِ دو برابر بالقوه دو نصف خط است زیرا نخستین‌بار فعلیت یافتن دو نصف خط آنها را از هم جدا می‌کند. از این رو، اگر جوهر واحد است پس ممکن نیست از جوهرهایی تشکیل یافته باشد که در آن حاضر و موجودند و بدین معنی دموکریتوس حق دارد که می‌گوید ممکن نیست از دو، یک بشود و از یک دو؛ زیرا او جوهر را عبارت از همان مقادیر قسمت‌ناپذیر خود[1] می‌داند. همین سخن را در مورد اعداد نیز می‌توان صادق دانست اگر عدد، چنانکه بعضی فیلسوفان ادعا می‌کنند، ترکیبی از آحاد باشد، زیرا یا دو، واحد نیست و یا آحاد در آن بالفعل وجود و حضور ندارند.

ولی در این نتیجه مشکلی نهفته است. اگر هیچ جوهری از کلیها مرکب نمی‌تواند بود زیرا کلی دلالت بر «چنین» دارد نه بر «این چیز» و اگر ممکن نیست جوهر از جواهری مرکب باشد که وجود بالفعل دارند، پس هر جوهری باید غیرمرکب باشد، و در نتیجه هیچ تعریفی برای جوهر وجود نخواهد داشت[2]. ولی از روزگاران قدیم همهٔ متفکران بر این عقیده بوده‌اند که تعریف یا فقط خاص جوهر است و یا در درجهٔ اول خاص جوهر است. اما اکنون چنین می‌نماید که جوهر را هم نمی‌توان تعریف کرد و اگر جوهر قابل تعریف نباشد پس برای هیچ چیز تعریف وجود نخواهد داشت، و یا به یک معنی تعریف وجود خواهد داشت و به یک معنی وجود نخواهد داشت. این نکته از آنچه در آینده خواهیم گفت روشن خواهد شد[3].

---

۱. یعنی اتمها. ــ م.

۲. زیرا جوهر نامرکب را نمی‌توان تعریف کرد بلکه آن‌را فقط از طریق شناسایی شهودی می‌توان دریافت. (تریکو)

۳. رک. فصل ۱۵ همین کتاب و فصل ۶ کتاب هشتم. ــ م.

فصل چهاردهم

ایده‌ها جوهر نیستند

از آنچه تاکنون گفتیم روشن می‌شود که از ادعاهای کسانی که ایده‌ها را به‌عنوان جواهر دارای وجود مفارق تلقی می‌کنند و در عین حال نوع را متشکل از جنس و فصلها می‌دانند، چه نتایج ناسدی پدید می‌آید. چه، اگر ایده‌ها وجود دارند و «حیوان» هم در «انسان» حاضر است و هم در «اسب»، پس «حیوان» یا باید عدداً واحد و همان باشد، یا در هر نوع غیر از آن باشد که در نوع دیگر است. در قول بی‌گمان واحد است زیرا کسی که قول آن‌را در مورد انسان و در مورد اسب بیان می‌کند، در هر دو مورد قولی واحد بیان می‌کند. پس اگر «انسان فی‌نفسه» وجود دارد که «این چیز» و مفارق است، بضرورت هر یک از اجزائی هم‌که او از آنها تشکیل یافته است، یعنی «حیوان» و «دوپا»، باید «این چیز» و موجودِ مفارق باشند و جوهر باشند؛ در نتیجه، «حیوان» نیز باید جوهر باشد.

اگر «حیوان» در «انسان» و در «اسب» یک و همان است همان‌گونه که تو عین خودت هستی، پس چگونه ممکن است که شیئی واحد در اشیایی که جدا 1039 b
از یکدیگر وجود دارند موجود باشد و در عین حال واحد بماند؟ و چرا در چنین صورتی این حیوان از خود جدا نمی‌شود؟ بعلاوه، اگر بگوییم «حیوان» هم از «دوپا» بهره‌ور است و هم از «چهارپا»، از این سخن نتیجه‌ای محال

حاصل می‌شود: زیرا حیوان که جوهری واحد است در آن واحد از دو کیفیت متضاد بهره‌ور خواهد بود. ولی اگر از آنها بهره‌ور نیست، پس چگونه می‌توان گفت که حیوان ممکن است دوپا باشد یا چهارپا؟ شاید بگویند آن دو «بهم‌پیوسته»اند یا «مماسند» یا «بهم‌آمیخته»اند. ولی همهٔ این سخنها محال است.

اما اگر فرض کنیم که [ایدهٔ] «حیوان» در هر نوعی غیر از آن است که در نوع دیگر است پس عملاً اشیاء بی‌شماری وجود خواهند داشت که جوهرشان «حیوان» است زیرا ــ مطابق نظریهٔ ایده‌ها ــ وجود حیوان در ماهیت انسان به‌عنوان یکی از عناصرش وجود بالعرض نیست. بعلاوه عدد «حیوان فی‌نفسه» نیز بی‌شمار خواهد بود چه، «حیوانِ» موجود در هر نوع، جوهر آن نوع خواهد بود؛ زیرا هر نوع نام خود را از حیوان می‌گیرد نه از چیزی دیگر، و اگر نام خود را از چیزی دیگر بگیرد این چیز دیگر جوهرِ نوع، مثلاً جوهرِ نوع «انسان»، خواهد بود یعنی جنس انسان. بعلاوه، لازم خواهد آمد که همهٔ عناصری که «انسان» از آنها ترکیب یافته است ایده باشند. ولی ممکن نیست که هر یک از این ایده‌ها ایدهٔ یک شیء و جوهر شیئی دیگر باشد. بنابراین لازم خواهد آمد که «حیوانِ» موجود در هر یک از انواع، همان یک «حیوان فی‌نفسه» باشد. بعلاوه، این «حیوان» (که در هر نوعی حاضر است) از کدام عناصر تشکیل یافته است و چگونه از حیوانِ فی‌نفسه ناشی شده است؟ یا چگونه ممکن است این «حیوان» که ماهیتش حیوانیّت است جدا از «حیوان فی‌نفسه» موجود باشد؟

بعلاوه، در مورد ارتباط ایده‌ها با اشیاء محسوس، گذشته از نتایجی که برشمردیم، نتایج نامعقولتر دیگری حاصل می‌شود. اگر همهٔ این نتایج محال و نامعقولند پس روشن است که برای اشیاء محسوس ایده‌هایی بدان معنی که بعضی کسان ادعا می‌کنند، وجود ندارد.

فصل پانزدهم

شیء مفرد و ایده قابل تعریف نیستند

جوهر بر دو نوع است: شیء انضمامی و صورت. مرادم این است که نوعی جوهر عبارت است از صورت متحد با ماده، و نوع دیگر صورت به‌عنوان کلی است. جواهر به‌معنی اشیاء انضمامی دستخوش فسادند (زیرا استعداد کائن شدن نیز دارند) در حالی که جوهر به‌معنی صورت فسادپذیر نیست زیرا پدیدآمدنی هم نیست (آنچه پدید می‌آید وجود «خانه» نیست بلکه وجود این خانهٔ معین است). صورت یا هست یا نیست بی‌آنکه کائن و فاسد شود و بیشتر نشان داده‌ایم که صور را هیچ‌کس تولید نمی‌کند. بدین جهت برای جواهرِ مفردِ محسوس نه تعریف وجود دارد و نه برهان، زیرا این‌گونه جواهر دارای ماده‌اند و طبیعت ماده ایجاب می‌کند که این جواهر هم ممکن است باشند و هم ممکن است نباشند، و به‌همین جهت هر جوهر مفرد محسوس فسادپذیر است. چون موضوع برهان، حقیقتِ ضروری است، و چون تعریف فقط به‌علم تعلق دارد، و چون علم ممکن نیست که گاه علم باشد و گاه جهل، بلکه فقط ظن چنین است، از این‌رو موضوع برهان و تعریف نیز ممکن نیست چیزی باشد که گاه چنین است و گاه چنان بلکه فقط ظن با این‌گونه موضوعات سروکار دارد. پس روشن است که برای اشیاء مفرد محسوس نه 1040 a
تعریف وجود می‌تواند داشت و نه برهان. زیرا اشیاء فسادپذیر همینکه از

میدان عمل ادراک حسی دور شوند برای عالم تاریک و مبهم می‌گردند؛ و با اینکه مفهوم آنها در نفس بدون تغییر باقی می‌ماند با اینهمه دربارهٔ آنها نه تعریفی وجود می‌تواند داشت و نه برهانی. پس کسی که شیئی مفرد را تعریف می‌کند باید توجه داشته باشد که تعریفش هر دم ممکن است واژگون گردد زیرا تعریف کردن این‌گونه اشیا ممکن نیست.

ایده را نیز نمی‌توان تعریف کرد زیرا ایده نیز، چنانکه طرفدارانش مدعیند، شیئی مفرد است که وجود مفارق دارد. تعریف باید از کلمات تشکیل بیابد، و کسی که چیزی را تعریف می‌کند نباید کلمه‌ای را ابداع کند، زیرا معنی چنین کلمه‌ای نامعلوم خواهد بود. کلیات شناخته‌شده در مورد همهٔ اشیاء یک جنس عامند و از این‌رو باید به‌شیء دیگری هم، غیر از آنچه تعریف می‌شود، دلالت کنند. مثلاً اگر کسی بخواهد تو را تعریف کند خواهد گفت «حیوان سفید» یا «حیوان لاغر» یا چیزی دیگر از این قبیل که دربارهٔ کسان دیگر نیز صادق خواهد بود. اگر کسی بگوید که همهٔ این کلمات، جداجدا، ممکن است به‌موضوعات متعدد متعلق باشند ولی همه با هم فقط به‌این موضوع تعلق دارند، باید پاسخ بدهیم که اولاً آنها به‌هر دو عنصر تعلق دارند مثلاً «حیوان دوپا» هم به‌حیوان تعلق دارد و هم به‌دوپا. حتی در مورد عناصر سرمدی به‌حکم ضرورت چنین است که گفتیم. زیرا این عناصر مقدم بر موضوعات مرکبند. و بعلاوه اگر «انسان» بتواند وجود مفارق داشته باشد آنها نیز می‌توانند به‌طور مفارق موجود باشند زیرا یا هیچ‌یک نمی‌تواند مفارق باشد یا هر دو می‌توانند مفارق باشند. حال اگر هیچ‌یک نتواند مفارق باشد پس جنس نمی‌تواند جدا از انواع مختلف وجود داشته باشد ولی اگر جنس بتواند جدا از انواع باشد پس فصل نیز خواهد توانست چنین باشد. ثانیاً در پاسخ آن کس باید بگوییم که «حیوان» و «دوپا» از حیث وجود مقدم بر «حیوان دوپا» هستند و اشیایی که مقدم بر اشیاء دیگرند، در صورت فانی شدن این اشیاء دیگر، فانی نمی‌شوند.

بعلاوه، اگر ایده‌ها ترکیبی از ایده‌ها هستند (و باید چنین باشند زیرا عناصر، بسیطتر از چیزهای مرکب‌اند) پس ایده‌هایی هم که عناصر ایده‌های دیگرند مثلاً «حیوان» و «دوپا» باید قابل حمل به‌موضوعات کثیر باشند وگرنه چگونه می‌توان به‌این‌گونه ایده‌ها شناسایی یافت. زیرا در غیر این صورت ایده‌ای وجود خواهد داشت که قابل حمل به‌بیش از یک موضوع نخواهد بود؛ ولی چنین امری ممکن نیست زیرا ایده باید طوری باشد که اشیا بتوانند از آن بهره‌ور باشند.

چنانکه گفتیم اشیاء مفرد را نمی‌توان تعریف کرد ولی این نکته در مورد تعریف اشیاء سرمدی، خاصه اشیایی که مانند ماه و خورشید یگانه‌اند، از نظر پنهان می‌ماند. اشتباه مردمان در تعریف این‌گونه اشیا تنها این نیست که چیزی (مانند گردش به‌گرد زمین یا پنهان ماندن در هنگام شب) به‌آنها می‌افزایند که اگر کنار گذاشته شود، موضوع تعریف، مثلاً خورشید، به‌حال خود باقی می‌ماند. از تعریفی که می‌کنند این نتیجه بدست به‌آید که اگر خورشید ساکن بماند یا اگر همیشه بدرخشد و دیدنی باشد دیگر خورشید نخواهد بود؛ ولی چنین امری نامعقول است زیرا «خورشید» دلالت بر جوهری معین دارد؛ اشتباه دیگرشان اینجاست که تعریفی که می‌کنند به‌علت حاوی بودن صفاتی هم غلط است که در مورد اشیاء دیگر نیز صادق می‌توانند بود، یعنی اگر چیز
1040 b دیگری هم با آن صفات به‌وجود آید، آن نیز خورشید خواهد بود. بنابراین، تعریفی که می‌کنند تعریف شیئی کلی است در حالی که فرض بر این است که خورشید شیئی مفرد است مانند کلئون و سقراط. چرا هیچ‌یک از طرفداران نظریهٔ ایده‌ها تعریفی از ایده بدست نمی‌دهند؟ اگر چنین کاری می‌کردند معلوم می‌شد که آنچه ما گفتیم صحیح است.

فصل شانزدهم

اجزاء اشیاء محسوس فقط قوه‌اند؛ و واحد و موجود جوهر اشیا نیستند.

بی‌گمان بیشتر اشیایی که جوهر پنداشته می‌شوند فقط قوه‌اند، مثلاً اجزاء حیوان (زیرا هیچ یک از این اجزاء وجود جدا و مستقل ندارد. و هنگامی که از کل جدا هستند تنها به‌عنوان ماده وجود دارند) و همچنین است خاک و آتش و هوا؛ زیرا هیچ یک از اینها واحد نیست بلکه اینها فی‌المثل مانند توده‌ای غله‌اند پیش از آنکه پخته شود و از مجموع آن چیزی واحد پدید آید. ممکن است پنداشته شود که اجزاء موجودات زنده و اجزاء نفس که در آنهاست، هم بالفعل موجودند و هم بالقوه، زیرا منبع حرکتشان چیزی است که در مفصلهایشان است، به‌طوری که بعضی حیوانات پس از پاره‌پاره شدن نیز به‌حیات ادامه می‌دهند. ولی حتی در این صورت نیز همهٔ اجزا فقط وجود بالقوه دارند بشرط اینکه وحدت و اتصالشان طبیعی باشد نه ناشی از قسر یا نتیجهٔ ملاحق شدن، زیرا چنین پدیده‌ای خلاف قاعده و نقص طبیعت است.

چون اصطلاح «واحد» در همان معانی به کار می‌رود که اصطلاح «موجود»، و چون جوهر آنچه واحد است واحد می‌باشد، و چون اشیایی که جوهرشان از حیث عدد واحد است خود نیز از حیث عدد واحدند، بنابراین

نه واحد و نه موجود هیچ‌کدام جوهر اشیا نمی‌توانند بود[1] همچنانکه عنصر بودن و مبدأ بودن نیز جوهر نمی‌تواند بود؛ و اینکه ما می‌پرسیم مبدأ چیست، برای این است که بتوانیم اشیا را به‌چیزی برگردانیم که بهتر شناختنی است. واحد و موجود، بیشتر از مبدأ و عنصر و علت جنبهٔ جوهریت دارند، و با اینهمه آنها نیز، چون هیچ شیئی کلی جوهر نیست، جوهر نمی‌توانند بود، زیرا اولاً جوهر متعلق به‌هیچ چیز نیست بلکه تنها به‌خود متعلق است و به‌آنچه آن‌را دارد، یعنی به‌آن‌چیزی که جوهر جوهرِ آن است؛ و ثانیاً، شیئی واحد ممکن نیست در آن واحد در مکانهای متعدد باشد، ولی چیزی عام و کلی در آن واحد در مکانهای متعدد است. بنابراین، هیچ کلی جدا از مصادیق خود وجود ندارد.

ولی طرفداران نظریه ایده‌ها از یک حیث حق دارند که ایده‌ها را اشیاء

---

۱. ارسطو پس از اثبات اینکه اجزاء اشیاء محسوس موجود بالقوه‌اند و جوهر نیستند اکنون می‌خواهد ثابت کند که خود واحد و خود موجود نیز جوهر نیستند و برای اثبات این مطلب چهار دلیل می‌آورد:

اولاً واحد از حیث تعداد معانی با موجود برابر است (و می‌توان یکی را به‌جای دیگری نهاد. رک. فصل دوم کتاب چهارم 1003b ۱۰) از این‌رو هر موجودی بر حسب ذات و جوهرش واحد است و جوهر واحد نیز واحد است (در حالی که موجودات مفرد کثیر هر یک برای خود جوهر است و واحد است) از این‌رو نه واحد و نه موجود (به‌طور مفارق و مستقل) ممکن نیست جوهر باشند وگرنه ممکن نبود که موجودات کثیر وجود داشته باشند بلکه فقط واحد وجود می‌داشت.

ثانیاً جوهر تلقی کردن واحدِ کلی و موجودِ کلی فایده‌ای برای تبیین اشیاء مفرد ندارد همچنانکه جوهر شمردن علت و مبدأ فایده‌ای ندارد (بلکه باید در مورد هر شیء مفرد روشن کرد که عللش کدامند و جوهرش چیست و علت وحدتش چیست) گرچه واحد و موجود بیشتر با جوهر اشیا ارتباط دارند تا علت و مبدأ (زیرا واحد و موجود در بیرون از اشیا نیستند در حالی که مبدأ و علت در بیرون از اشیا هستند) با اینهمه چون هیچ شیء کلی جوهر نیست واحد و موجود نیز ممکن نیست جوهر باشند.

ثالثاً واحد و موجود، کلی هستند و به‌اشیاء کثیر حمل می‌شوند در حالی که جوهر به‌هیچ شیء حمل نمی‌شود.

رابعاً واحد اگر جوهر بود ممکن نبود در مکانهای متعدد باشد. ــ م.

مفارق می‌انگارند، زیرا می‌خواهند ایده‌ها را جوهر قلمداد کنند. ولی از حیثی دیگر، یعنی از این جهت که می‌گویند واحدِ موجود بر فراز کثیر، ایده است، سخن به‌ناحق می‌گویند. علت اشتباه آنان این است که نمی‌توانند طبیعت این جواهر فسادناپذیر را، که ادعا می‌کنند که جدا از اشیاء محسوس مفرد وجود دارند، تشریح کنند. جواهر فسادناپذیر را اشیایی تلقی می‌کنند که از حیث نوع و صورت عین جواهر فسادپذیرند (زیرا ما جواهر فسادپذیر را می‌شناسیم) و آنها را، با افزودن کلمهٔ «فی‌نفسه» به‌اشیاء فسادپذیر، «انسان فی‌نفسه» و «اسب فی‌نفسه» می‌نامند. با همهٔ این احوال من معتقدم که اگر هم
1041 a ما ستارگان را هرگز ندیده بودیم، باز آنها جواهر سرمدی بودند جدا از جواهری که ما می‌شناسیم، بنابراین اگر هم ما نتوانیم بدانیم که کدام جواهر غیرمحسوس وجود دارند، ضروری است که چنین جواهری وجود داشته باشند[1].

پس روشن ساختیم که هیچ اصطلاح کلی نام جوهر نیست و هیچ جوهری مرکب از جواهر نمی‌باشد.

---

۱. حاصل استدلال ارسطو این است که ممکن است موجودات سرمدی وجود داشته باشند که ما نمی‌شناسیم. با اینهمه افلاطونیان حق ندارند بگویند که «جواهر سرمدی باید وجود داشته باشند (تا ما بیاری آنها بتوانیم جهان محسوس و واقعیت وجود علم را توجیه کنیم) ولی ما نمی‌توانیم وجود جواهری سرمدی را، جز آنچه با جواهر محسوس قرابت دارند، تصور کنیم و از این‌رو جواهر سرمدی از این نوعند که ما می‌گوییم». ارسطو معمولاً از این جهت به‌نظریهٔ ایده‌ها حمله می‌کند که ایده‌ها متعالیند. ولی اینجا او قبول می‌کند که جواهر سرمدی نامحسوس متعالی وجود دارند ولی می‌گوید که ما نباید فوراً آنها را با خصوصیات کلی اشیاء محسوس یک و همان بدانیم. اما این دو سخن متناقض نیستند بلکه دو طریق مختلف برای بیان این مطلبند که افلاطونیان برای ایده‌ها دو خاصیت قایلند که با هم سازگاری ندارند یعنی آنان ایده‌ها را هم مقوِّم اشیا می‌دانند و هم در عین حال متعالی. البته چیزهای مقوِّمی وجود دارند که معقولند مانند کلی‌ها در مصادیق، و در سوی دیگر امور معقول متعالی نیز وجود دارند مانند خدا و محرکان افلاک سیارات. ولی امور مقوِّم را نباید با امور متعالی اشتباه کرد. (راس)

فصل هفدهم

جوهر صورت است

اکنون می‌خواهیم مطلب را از دیدگاهی دیگر[1] بنگریم و یک بار دیگر معلوم کنیم که جوهر چیست و آن‌را چگونه چیزی باید تلقی کرد. شاید از این طریق بتوانیم جوهری را هم که جدا از جواهر محسوس وجود دارد، بروشنی ببینیم. جوهر، مبدأ و علت است، و بنابراین بررسی را باید از این نقطه آغاز کرد. «چرا» را ما همیشه آنجا می‌گوییم که می‌خواهیم بدانیم چرا یک محمول به‌یک موضوع تعلق دارد. وقتی که می‌پرسیم چرا انسانِ هنرمند انسانِ هنرمند است، یا آنچه می‌جوییم همان است که گفتیم، یعنی چرا انسان هنرمند است، یا چیزی دیگر. این سؤال، که چرا یک شیء خودش است، سؤال بی‌معنایی است. زیرا برای اینکه سؤال دربارهٔ یک امر واقع معنی داشته باشد، خودِ امر واقع باید معلوم باشد، مانند: ماه چرا می‌گیرد؟ در جواب این سؤال که مثلاً چرا انسان انسان است و چرا هنرمند هنرمند است، یگانه توضیحی که می‌توان داد این است که «هر شیء عین خودش است»، ولی این جوابی است که در مورد هر شیء صادق است (مگر اینکه بخواهیم در جواب بگوییم: «برای اینکه هیچ چیز جدایی‌پذیر از خود نیست، و واحد بودن شیئی درست به‌همین معنی است».)

اما می‌توان پرسید که چرا انسان این‌گونه حیوان است. اینجا سؤال این

---

۱. در این فصل دربارهٔ جوهر از نظرگاه علیت بحث می‌شود. ــ م.

نیست که چرا انسان انسان است بلکه این است که چرا شیئی به‌شیئی قابل حمل است. واقعیت این قابل حمل بودن باید روشن و معلوم باشد وگرنه سؤال تهی و بی‌معنی می‌شود. مثلاً رعد چرا پیدا می‌شود؟ این سؤال عیناً مثل این است که بپرسیم: چرا در ابرها صدا پدید می‌آید. اینجا می‌خواهیم بدانیم چرا شیئی به‌شیء دیگر قابل حمل است. یا می‌پرسیم: چرا این اشیا ــ یعنی سنگ و آجر ــ خانه‌اند؟ تردید نیست که اینجا علت را می‌جوییم و موضوع سؤال ما علت است. علت از نظر منطقی ماهیت است، و ماهیت در پاره‌ای موارد، علت غایی است، مثلاً در مورد خانه یا تختخواب؛ و در مورد بعضی اشیا، محرک نخستین است، زیرا محرک نخستین نیز علت است. علت اخیر را در مورد کون و فساد می‌جوییم ولی علت غایی را در مورد وجود هم جویا می‌شویم.

موضوع سؤال آنجا از نظر پنهان می‌ماند که سؤال به‌نحوی ادا می‌شود که حاکی از حمل صریح شیئی به‌شیئی نیست، مثلاً وقتی که پرسیده می‌شود: ۱۰۴۱ b انسان چیست؟ اینجا ما مقصود خود را زیاد ساده ادا می‌کنیم و به‌طور صریح نمی‌گوییم که فلان عناصر، فلان کل را به‌وجود می‌آورند. ولی ما باید پیش از شروع به‌سؤال مقصود خود را روشن سازیم وگرنه سؤال، هم به‌این معنی خواهد بود که به‌وسیلهٔ آن چیزی جسته نمی‌شود و هم به‌این معنی که چیزی جسته می‌شود. چون نخست وجود واقعیت موضوع سؤال باید معلوم و مسلم باشد، پس بی‌گمان سؤال این است که چرا ماده، این شیئی معین است. مثلاً: چرا این مصالح خانه است؟ جواب: برای اینکه ماهیت خانه به‌آن ملحق شده است و در آن حاضر است. یا چرا این شیء مفرد معین، یا این بدن با این صورت، انسان است؟ از این رو آنچه ما به‌وسیلهٔ کلمهٔ «چرا» می‌جوییم، علت است، یعنی صورت که ماده به‌سبب آن، شیئی معین است، و همین خود جوهر شیء است. بنابراین در مورد اشیاء بسیط نه سؤال به‌معنی واقعی ممکن است و نه تعلیم و یاد دادن. تحقیق در مورد این‌گونه اشیا از طریق دیگر[1] بعمل می‌آید.

---

۱. از طریق شهود عقلی مستقیم یا بقول ارسطو از طریق فکر (رک. ارسطو، دربارهٔ نفس، کتاب سوم، ۴۳۰ b). (تریکو)

شیئی که به‌نحوی از ترکیب عناصر خود پدید آمده است که کل آن واحد است ــ ولی نه واحد به‌معنایی که تودهٔ غله واحد است بلکه به‌آن معنی که هجا واحد است ــ فقط عناصرِ خود نیست؛ مثلاً هجا تنها عناصری نیست که هجا از ترکیب آنها پدید آمده است یعنی «با» عین «ب» و «ا» نیست، و گوشت، آتش و خاک نیست. زیرا وقتی که این عناصر از هم جدا می‌شوند، کل یعنی گوشت یا هجا دیگر وجود ندارد در حالی که عناصر هجا وجود دارند و همچنین عناصر گوشت، یعنی آتش و خاک، وجود دارند. پس هجا خود، شیئی است، یعنی تنها عناصرِ خود (حروف بی‌صدا و صدادار) نیست. بلکه چیزی است غیر از آنها. گوشت هم تنها آتش و خاک یاگرم و سرد نیست بلکه چیز دیگری است غیر از آنها. اگر این «چیز دیگر»، خود نیز عنصر باشد یا مرکب از عناصر، در این صورت: اگر عنصر باشد همان سخن دربارهٔ‌اش صدق خواهد کرد یعنی گوشت عبارت خواهد بود از این عنصر و آتش و خاک و باز چیزی دیگر، و این سلسله بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، ولی اگر این «چیز دیگر» یک مرکب است، بدیهی است که نمی‌تواند از یک عنصر مرکب باشد بلکه ضروری است که از چند عنصر مرکب باشد (وگرنه همین یک عنصر، خود آن چیز خواهد بود) به‌طوری که ما می‌توانیم باز همان استدلال را بیاوریم که در مورد گوشت و هجا آوردیم. پس چنین می‌نماید که این «چیز دیگر» چیز خاصی است که عنصر نیست بلکه علت است که سبب می‌شود که این شیء گوشت باشد و آن شیء هجا. همین سخن در مورد همهٔ اشیاء دیگر نیز صادق است. این (= چیز دیگر)، جوهر هر شیء است، زیرا نخستین علت وجود شیء است. چون بعضی اشیا جوهر نیستند بلکه فقط اشیایی جوهرند که بموجب طبیعتِ خود و از طریق جریانی طبیعی، وجود دارند، همین قسم «طبیعت» جوهر آنهاست که عنصر نیست بلکه مبدأ است. عنصر، آن‌چیزی است که شیء به‌آن تجزیه می‌شود و به‌عنوان مادهٔ شیء در شیء حاضر است مانند «ب» و «ا» در هجا.

کتاب هشتم

(اِتا)

فصل اول

جواهر محسوس ــ ماده

اکنون باید از آنچه گفتیم نتیجه بگیریم و مطالب اصلی را در یک جا گرد آوریم و تحقیق را به پایان برسانیم. گفتیم که موضوع بررسی ما علل و مبادی و عناصر جوهر است. بعضی از جواهر را همهٔ متفکران قبول دارند ولی دربارهٔ بعضی دیگر عده‌ای از فیلسوفان عقاید خاصی اظهار کرده‌اند. جواهری که همه قبول دارند جواهر طبیعی هستند یعنی آتش و خاک و آب و هوا و سایر اجسام بسیط[1]، و علاوه بر آنها گیاهان و اجزائشان و حیوانات و اجزائشان، و سرانجام کیهان طبیعی و اجزا آن. جواهری که اصحاب بعضی مکتبهای خاص به‌وجودشان معتقدند عبارتند از ایده‌ها و موضوعات ریاضی. ولی دلایلی هم وجود دارد بر اینکه جواهر دیگری هم هستند که عبارتند از ماهیت و موضوع. از دیدگاهی دیگر چنین می‌نماید که جنس بیش از انواع، و اشیاء کلی بیش از اشیاء مفرد، مستحق اینند که جوهر تلقی شوند. ایده‌ها نیز با کلی و جنس ارتباط نزدیک دارند زیرا استدلالی که برای اثبات جوهر بودن اینها بعمل می‌آید همان است که برای اثبات جوهر بودن ایده‌ها می‌کنند. چون ماهیت جوهر است و چون تعریف قولِ ماهیت است، از این رو دربارهٔ 1042 a

۱. مقصود از سایر اجسام بسیط، انواع مختلف آتش و آب و هوا و خاک است که در کتاب دربارهٔ آسمان 268b از آنها سخن رفته است. (راس)

تعریف و ماهیت نیز بحث کردیم. بعلاوه، چون تعریف قول است و قول دارای اجزا است، ضروری بود که دربارهٔ اجزا نیز تحقیق کنیم تا ببینیم چه چیزها اجزاء جوهرند و چه چیزها اجزاء جوهر نیستند، و آیا اجزاء جوهر در عین حال اجزاء تعریف نیز می‌باشند یا نه؟ بعلاوه چنانکه دیدیم نه کلی جوهر است و نه جنس. دربارهٔ ایده‌ها و موضوعات ریاضی باید در آینده بحث کنیم زیرا بعضی فیلسوفان بر آنند که هم اینها جوهرند و هم جواهر محسوس.

اکنون به‌جواهری می‌پردازیم که مورد قبول همهٔ متفکران است. اینها جواهر محسوسند و همهٔ جواهر محسوس دارای ماده‌اند. موضوع، جوهر است و موضوع به‌یک معنی ماده است (مرادم از ماده، آن‌چیزی است که بی‌آنکه بالفعل «این چیز» باشد بالقوه «این چیز» است)، و به‌معنی دیگر صورت یا شکلِ نوعی است (یعنی چیزی که «این چیز» است و تنها از طریق تجزیهٔ منطقی قابل انتزاع است)، و به‌معنی سوم چیزی است که از ترکیب این دو پدید آمده‌است. و فقط این یکی دستخوش کون و فساد است و مطلقاً قابل داشتن وجود جدا و مستقل است، زیرا از جواهری که از طریق قول به‌طور کامل قابل تعریفند[1] بعضی دارای وجود جدا و مستقلند و بعضی نه.

در این‌که ماده نیز جوهر است تردید نیست زیرا در همهٔ تغییرات متقابل چیزی هست که موضوع تغییر است مثلاً در تغییر مکانی چیزی هست که اکنون اینجاست و سپس در جای دیگر، و در نموّ و ذبول چیزی هست که اکنون به‌این اندازه است و سپس کوچکتر یا بزرگتر، و در استحاله چیزی هست که اکنون سالم است و سپس بیمار. همچنین در تغییر بر حسب جوهر چیزی هست که اکنون در حال کون است و سپس در حال فساد، و گاه موضوع به‌عنوان «این چیز» است و گاه موضوع از جهت عدم یک خصوصیت مثبت[2]. 1042 b

---

۱. یعنی جواهر صوری. ــ م.

۲. در فساد، موضوع ماده‌ای است که دارای صورت مثبت است؛ و در کون، موضوع ماده‌ای است دارای عدم صورت مثبت. (راس)

این تغییر اخیر مستلزم تغییرات دیگر نیز می‌باشد ولی یک یا دو تغییر از نوع تغییرات دیگر مستلزم این تغییر نیست زیرا شیئی که ماده برای تغییر مکان دارد ضروری نیست که برای کون و فساد نیز ماده داشته باشد[۱]. فرق میان کون به‌معنی مطلق و کون به‌معنی غیرمطلق در نوشته‌های ما دربارهٔ طبیعت[۲] تشریح شده است.

---

۱ مقصود اجرام آسمانی است که حرکت مکانی می‌کنند ولی کائن و فاسد نمی‌شوند. ـ م.
۲ رک. سماع طبیعی ۲۲۵a. ـ م.

فصل دوم

ماده و صورت و شيء مرکب از آن دو

چون وجود جوهر به‌عنوان موضوع (=مایه) و ماده مورد قبول همهٔ متفکران است و این، آن‌چیزی است که وجود بالقوه دارد (=جوهر بالقوه است)، پس مطلبی که باقی مانده است این است که بگوییم جوهر موجودِ بالفعلِ اشیاء محسوس کدام است. چنین می‌نماید که دموکریتوس به‌وجود فقط سه قسم فرق میان اشیا قائل است. او می‌گوید جسمی که نقش موضوع دارد، یعنی ماده[1]، یک و همان است، و فرقها و اختلافهای آن یا از حیث موزونیّت یعنی شکل است یا از حیث گردش یعنی وضع، و یا از حیث تماس یعنی ترتیب[2]. ولی بی‌گمان عدهٔ فرقها بسیار است. بعضی اشیا از حیث چگونگی ترکیب ماده‌شان با یکدیگر فرق دارند مثلاً بعضی اشیا از طریق امتزاج پدید می‌آیند مانند عسلاب، یا از طریق بهم بسته شدن مانند یک بسته، یا از راه بهم پیوستن به‌وسیلهٔ چسب مانند کتاب، یا از طریق بهم پیوستن به‌وسیله میخ مانند صندوق، یا با چند وسیله در آن واحد. بعضی اشیاء دیگر از حیث وضعشان با یکدیگر فرق دارند مانند تیر بالای چارچوبهٔ در و تیر پایین چارچوبهٔ در؛ و میان بعضی اشیا از حیث زمان فرق هست مانند شام و ناشتایی، و میان بعضی

---

۱. که به‌عقیدهٔ دموکریتوس اتمهاست. (تریکو)

۲. رک. 985b، سم.

دیگر از حیث مکان مانند بادها، و میان بعضی دیگر از حیث انفعالات خاص اشیاء محسوس مانند زبری و نرمی و تکاثف و تخلخل و خشکی و تری. بعضی اشیا از چند حیث با هم فرق دارند و بعضی دیگر از همه حیث؛ و به‌طور کلی اشیا از حیث زیادت و نقصان با یکدیگر فرق دارند. پس روشن است که عدد معانی کلمهٔ «است» نیز برابر با عدد این فرقها و فصلهاست. پس شیئی تیر بالای چارچوبهٔ در «است» برای اینکه در فلان وضع قرار دارد، و وجودش به‌معنی در آن وضع قرار داشتن است همچنانکه یخ بودن به‌معنی در فلان حال تکاثف بودن است. در بعضی اشیا وجود از طریق همهٔ این کیفیات معین می‌شود زیرا بعضی از اجزائشان ممزوج بهم است و بعضی مخلوط بهم و بعضی بهم بسته شده‌اند و بعضی از طریق تکاثف بهم برآمده‌اند، و در بعضی دیگر از اشیا وجود از طریق فصلهای دیگر معین می‌شود مانند دست یا پا. پس باید به‌اجناس کلی این فرقها و فصول توجه کنیم (زیرا این اجناس مبادی وجود اشیا هستند): مثلاً در مورد اشیایی که وجودشان نتیجهٔ بیشتری و کمتری یا تکاثف و تخلخل و فصول دیگری مانند اینهاست، زیرا همهٔ اینها صور زیادت و نقصان می‌باشند. ولی در مورد شیئی که وجودش را از شکلی معین اخذ می‌کند یا از زبری و نرمی، همهٔ این فرقها به‌راستی و کژی برمی‌گردند، و در مورد بعضی اشیاء دیگر «بودن» به‌معنی ممزوج بودن است 1043 a
و «نبودن» به‌معنی مقابل آن.

از آنچه گفتیم این نتیجه حاصل می‌شود که چون جوهر هر شیء علت وجود آن شیء است[1] پس ما باید در این فصلها آن چیزی را بجوییم که علت وجود هر یک از این اشیا است. البته هیچ‌یک از این فصلها، حتی در حال پیوستگی با ماده، جوهر نیست و با اینهمه در هر مورد چیزی مشابه جوهر

---

۱. یعنی جوهر هر شیء علت است بر اینکه یک شیء این است که هست. رک. کتاب هفتم (زتا) فصل ۱۷. ـ م.

است؛ و همچنانکه در تعریف جوهر آنچه به‌ماده حمل می‌شود خودِ فعلیت است در تعریفهای دیگر نیز همان چیز شباهت کامل با فعلیت دارد. مثلاً اگر بخواهیم در را تعریف کنیم می‌گوییم «چوبی یا سنگی در فلان وضع»، و در تعریف خانه می‌گوییم «آجرها و چوبهایی در فلان وضع» (و در بعضی موارد غایت را هم به‌آن می‌افزاییم)، و در تعریف یخ می‌گوییم «آب در فلان حالت تکاثف» و در تعریف آهنگ می‌گوییم «فلان اختلاط صداهای زیر و بم» و به‌همین قیاس در سایر موارد.

از مطالبی که گفته شد آشکار می‌شود که وقتی که ماده مختلف است فعلیت یا صورت نیز مختلف است: در مورد بعضی مواد، فعلیت امتزاج است و در مورد بعضی دیگر ترکیب، و در موارد دیگر یکی دیگر از تعیّناتی که پیشتر یاد کردیم. از این‌رو از کسانی که می‌خواهند چیزی را تعریف کنند، آن که در تعریف خانه می‌گوید خانه عبارت است از سنگ و آجر و چوب، سخن از خانهٔ بالقوه می‌گوید زیرا این اشیا مواد خانه‌اند، و وقتی که کس دیگری می‌گوید خانه پناهگاه سرپوشیده‌ای برای مردمان و لوازم زندگی است یا وصفهای دیگری از این قبیل به‌آن می‌افزاید سخن از فعلیت خانه می‌گوید، ولی کسی که هر دو را بهم می‌پیوندد سخن از قسم سوم جوهر می‌گوید که از ماده و صورت ترکیب یافته است. (زیرا چنین می‌نماید که تعریف از طریق فصول بیشتر به‌صورت و فعلیت دلالت می‌کند در حالی که تعریفی که از کلماتی مبین اجزا تشکیل می‌یابد دلالت بر ماده دارد.) همین سخن دربارهٔ اقسام تعریفهایی هم صادق است که آرخوتاس[1] قبول می‌کرد. این تعریفها هم به‌ترکیبی از ماده و صورت دلالت دارند: مثلاً هوای آرام چیست؟ غیبت حرکت در تودهٔ هوا. در این تعریف هوا ماده است، و غیبت حرکت، فعلیت و

---

۱. Archytas ریاضیدان و فیلسوف فیثاغوری. ــم.

جوهر است. دریای آرام چیست؟ همواری سطح دریا. در این تعریف، موضوع مادی دریاست، و فعلیت و صورت، همواری است.

بدین ترتیب، از آنچه گفتیم معلوم شد که جوهر محسوس چیست و چگونه وجود دارد: قسمی از آن ماده است، و قسمی دیگر صورت و فعلیت، و قسم سوم آنچه از ترکیب آن دو پدید آمده است.

فصل سوم

صورت و عناصر ــ نظریهٔ آنتیستنس
دربارهٔ تعریف ــ عدد و تعریف

از این نکته نباید غافل بود که بعضی اوقات تشخیص اینکه آیا یک نام به‌جوهر مرکب دلالت می‌کند یا به‌فعلیت و صورت، آسان نیست: مثلاً اینکه آیا کلمهٔ «خانه» دلالت بر شیئی مرکب دارد یعنی به «پناهگاهی تشکیل‌یافته از سنگها و آجرهایی که در فلان وضع قرار داده شده‌اند» یا تنها به‌فعلیت و صورت یعنی «پناهگاه»؛ یا اینکه آیا «خط» دلالت بر «دوییِ در طول» دارد یا به «دویی»، یا اینکه آیا «حیوان» به‌معنی «نفسی در بدنی» است یا تنها به‌معنی «نفس» زیرا نفس جوهر یا فعلیت بدن است. نام حیوان به‌هر دو قابل اطلاق است ولی نه بدین معنی که هر دو با قولی واحد قابل تعریف باشند بلکه از این جهت که هر دو با شیئی واحد نسبت دارند. این مسأله[1] گرچه برای منظوری
۱۰۴۳ b دیگر مهم است ولی برای بررسی جوهر محسوس اهمیتی ندارد زیرا ماهیت متعلق به‌صورت و فعلیت است. زیرا نفس و ماهیت نفس یک و همان است ولی انسان و ماهیت انسان یک و همان نیست مگر آنکه نفس تنها را هم انسان بنامیم؛ و در این صورت اخیر، به‌یک معنی شیء عین ماهیت خودش خواهد

۱. که آیا نام به‌معنی صورت است یا به‌معنی شیء مرکب. ــ م.

بود و به‌معنایی دیگر عین آن نخواهد بود[1].

وقتی که در مطلب دقیقتر می‌نگریم معلوم می‌شود که نه هجا از حروف بعلاوهٔ بهم پیوستگی حروف تشکیل می‌یابد و نه خانه از آجرها بعلاوهٔ بهم پیوستگی، و حق همین است زیرا بهم پیوستگی یا امتزاج، از اشیایی که بهم پیوستگی یا امتزاج بهم پیوستگی یا امتزاج آنهاست، به‌وجود نمی‌آید. همین سخن در همهٔ موارد دیگر نیز صادق است. مثلاً اگر آستانه به‌علت وضعش آستانه است، وضع از آستانه پدید نیامده است بلکه آستانه از وضع پدید آمده. به‌همین ترتیب، انسان نیز حیوان بعلاوهٔ دو پا نیست بلکه، اگر اینها ماده‌اند، باید علاوه بر اینها چیزی دیگر نیز موجود باشد، یعنی چیزی که نه عنصری از کلی است و نه از عناصر پدید آمده، بلکه جوهر است[2]. و این همان چیزی است که کسانی که انسان را ماده می‌پندارند، آن‌را از میان برمی‌دارند. اگر این چیز علت وجود شیئی است و اگر علت وجود شیء، جوهر است، پس آن کسان خود جوهر را نادیده می‌گیرند.

اما خود جوهر یا باید سرمدی باشد، و یا باید فسادپذیر باشد بی‌آنکه هرگز در جریان فساد قرار بگیرد، و باید به‌وجود آمده باشد بی‌آنکه هرگز در جریان کون قرار بگیرد. ما در جایی دیگر توضیح داده و ثابت کرده‌ایم که

---

۱. مقصود روشن شدن این نکته است که صورت، نوع نیست یعنی شیء مرکب به‌عنوان کلی نیست، بلکه ماهیت و جوهر بدون ماده است. دو معنایی نام ممکن است سبب بروز ابهام گردد زیرا نامها غالباً ممکن است هم به‌نوع دلالت کنند و هم به‌ماهیت و صورت مثلاً نام «انسان» هم به‌نوع مرکب دلالت می‌کند و هم به‌نفس. ماهیت، متعلق به‌صورت (علت) و فعلیت است. اشیاء بدون ماده عین ماهیتشان هستند ولی اشیا از آن جهت که با ماده توأمند عین ماهیت خود نیستند (نفس و ماهیت نفس یک و همان است ولی انسان و ماهیت انسان یک و همان نیست). (بونیتس)

۲. صورت با علت مادی فرق دارد. زیرا حتی در مورد عناصر مادی یک شیء نیز باید میان عناصر مادی، و ترکیب شیء از آن عناصر، فرق گذاشت، و خود این ترکیب عنصری مادی نیست بلکه معلق از علت دیگری، غیر از علت مادی، است یعنی از علت صوری معلق است. علت صوری علت وجود (شیء مرکب) است و بدین جهت حق این است که جوهر نخستین نامیده شود. علت صوری یا سرمدی است، و یا اگر فسادپذیر است یا هست یا نیست بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرد. (بونیتس)

صورت را هیچ‌کس نمی‌سازد و تولید نمی‌کند بلکه آنچه ساخته می‌شود شیء مفرد است یعنی شیئی به‌وجود می‌آید که از ترکیب ماده و صورت تشکیل یافته است. ولی هنوز روشن نشده است که آیا جواهرِ اشیاءِ فسادپذیر ممکن است به‌طور جدا (= مفارق) وجود داشته باشند؟ همین‌قدر روشن است که چنین امری در مورد بعضی از جواهر ممکن نیست، یعنی در مورد جواهری که جدا از اشیاء مفرد وجود نمی‌توانند داشت، مثلاً مانند خانه یا اثاث. شاید این اشیا، و به‌طور کلی همهٔ اشیایی که مولود طبیعت نیستند، اصلاً جوهر نباشند، زیرا چنین می‌نماید که در اشیاء فسادپذیر فقط طبیعتی را که در آنهاست باید جوهر تلقی کرد.

از این‌رو چنین می‌نماید که مسأله‌ای که پیروان آنتیستنس و سایر مردمان فاقد تربیت علمی به‌میان آورده‌اند کاملاً بیجا نیست. اینان می‌گویند که «چیستی» یعنی ماهیت یک شیء را اصلاً نمی‌توان تعریف کرد (زیرا آنچه به‌نام تعریف خوانده می‌شود «سخن بیهودهٔ درازی» است[1]، و فقط می‌توان توضیح داد که یک شیء، مثلاً نقره، چگونه شیئی است، و با این توضیح گفته نمی‌شود که نقره چیست بلکه همین‌قدر گفته می‌شود که نقره مانند قلع است. از این‌رو قسمی از جوهر را، یعنی جوهر مرکب را اعم از اینکه محسوس باشد یا معقول، می‌توان تعریف کرد ولی اجزاء اولیه‌ای که جوهر مرکب از ترکیب آنها پدید آمده است قابل تعریف نیستند زیرا تعریف، شیئی را به‌شیئی حمل می‌کند و از این‌رو یک جزء تعریف باید نقش ماده را ایفا کند و جزء دیگر نقش صورت را.)

این نکته نیز روشن است که اگر جواهر به‌یک معنی اعداد هستند، تنها به‌معنایی که بیان کردیم[2] چنینند نه ــ چنانکه بعضی متفکران معتقدند ــ اعداد به‌عنوان مجموعه‌ای از آحاد. چه، تعریف قسمی عدد است زیرا:

---

۱. و از این‌رو، تعریف نمی‌تواند ماهیت را که چیز بسیطی است بیان کند. (راس)

۲. یعنی بدین معنی که جوهر، چیز دیگری است متمایز از عناصر تشکیل‌دهنده‌اش، همچنانکه عدد چیزی است متمایز از آحادی که آن‌را تشکیل می‌دهند. اگر عدد ــ چنانکه فیثاغوریان معتقدند ــ مجموعه‌ای از آحاد باشد در آن صورت نمی‌توان جوهر (یعنی صورت به‌عنوان علت وحدت) را به‌عدد تشبیه کرد. ــ م.

اولاً قسمت‌پذیر به‌اجزاء است، آن هم به‌اجزاء قسمت‌ناپذیر (زیرا تقسیم تعریف ممکن نیست تا لایتناهی ادامه بیابد) و عدد نیز چنین است؛

ثانیاً همان‌گونه که اگر از اجزاء یک عدد جزئی هرچند بسیار کوچک را کم کنیم یا به‌عدد بیفزاییم، آن عدد دیگر همان عدد نیست بلکه عددی غیر از عدد 1044 a
پیشین است، تعریف و ماهیت نیز، اگر چیزی به‌آنها افزوده یا از آنها کاسته شود، همان‌که بودند باقی نمی‌مانند؛

ثالثاً عدد باید چیز معینی باشد که به‌علت آن، واحد باشد، و این متفکران نمی‌توانند بگویند که عدد، اگر واحد است، به‌چه‌علت واحد است (زیرا یا عدد واحد نیست بلکه قسمی توده است، و یا اگر واحد است باید گفت که آن چیست که سبب می‌شود که کثیر واحد شود). به‌همین‌سان تعریف نیز واحد است، و در این مورد آن متفکران نمی‌توانند بگویند که آن چیست که سبب می‌شود که تعریف واحد باشد. و این جای شگفتی نیست زیرا علت در هر دو مورد یکی است: جوهر واحد است به‌معنایی که ما بیان کرده‌ایم نه از این جهت که ــ چنانکه بعضی متفکران می‌گویند ــ جوهر قسمی واحد یا نقطه است: در واقع هر جوهری فعلیت کامل و طبیعتی معین است؛

رابعاً همچنانکه عدد بیشی و کمی نمی‌پذیرد، جوهر به‌معنی صورت نیز همین‌گونه است و اگر اصلاً جوهری بتواند بیشی و کمی بپذیرد، بی‌گمان جوهر متحد با ماده است.

با این سخنان پژوهش خود را دربارهٔ کون و فساد آنچه بنام جوهر خوانده می‌شود، و همچنین دربارهٔ اینکه کون و فساد جوهر به‌چه‌معنی ممکن است و به‌چه معنی ممکن نیست، و همچنین دربارهٔ برگرداندن اشیا به‌عدد بپایان می‌رسانیم.

فصل چهارم

مادهٔ بعید و مادهٔ قریب ـــ موضوعِ صفات، ماده نیست بلکه شیء مفرد انضمامی است

در مورد جوهر مادی نباید از این نکته غافل ماند که با اینکه همهٔ اشیا دارای یک علت اولیه یا علل اولیهٔ واحد می‌باشند، و با اینکه ماده‌ای واحد مبدأ تکون آنهاست، با اینهمه هر شیء ماده‌ای دارد که خاص آن شیء است. مثلاً مادهٔ خاص بلغم شیرینی یا چربی است و مادهٔ خاص صفرا تلخی یا چیزی دیگر، هرچند شاید این مادهٔ خاص از همان مادهٔ اصلی می‌آید. یک شیء هنگامی دارای چند ماده است که یک ماده، مادهٔ مادهٔ دیگر است مثلاً بلغم از شیرینی و چربی پدید می‌آید برای اینکه چربی از شیرینی پدید می‌آید. ولی بلغم از صفرا نیز پدید می‌آید از این طریق که صفرا به‌نخستین ماده‌اش تجزیه می‌شود. زیرا یک شیء به‌دو معنی از شیء دیگر پدید می‌آید: یا از طریق استحالهٔ شیء دیگر، و یا از این طریق که شیء دیگر به‌اجزاء مقوم اولیهٔ خود تجزیه می‌شود.

اختلاف علتِ محرک می‌تواند سبب شود که از ماده‌ای واحد اشیاء مختلف به‌وجود آیند مثلاً از چوب هم صندوق به‌وجود می‌آید و هم تختخواب. بعضی اشیا بضرورت به‌مواد خاص احتیاج دارند مثلاً اره را نمی‌توان از چوب ساخت، و این امر در اختیار علت محرک نیست و علت

محرک نمی‌تواند از پشم یا چوب اره بسازد. اما آنجا که یک شیء از مواد مختلف پدید می‌تواند آمد، صناعت، یعنی علت محرک باید یکی باشد، چه اگر هم مواد مختلف باشند و هم علل محرک، اشیاء مختلف پدید خواهند آمد.

چون علت، معانی مختلف دارد از این‌رو وقتی که دربارهٔ علت چیزی تحقیق می‌کنیم باید همهٔ علل ممکن را معین کنیم. مثلاً علت مادی انسان چیست؟ آیا بگوییم خون حیض است؟ علت محرک چیست؟ منی است؟ علت صوری چیست؟ ماهیت انسان است؟ علت غایی چیست؟ کل انسان است؟ شاید دو علت اخیر یکی بیش نباشند. ولی به‌هرحال باید نزدیکترین 1044 b
علت را بیان کرد. مثلاً در پاسخ این سؤال که علت مادی چیست، نباید گفت آتش یا خاک بلکه باید مادهٔ خاص شیء را نام برد.

دربارهٔ جواهری که مولود طبیعت و قابل کون و فسادند، اگر علل از حیث نوع و عدد براستی همین‌ها هستند که برشمردیم و مراد ما هم شناخت علل است، پس باید به‌همین روش که گفته شد پژوهش کنیم تا پژوهشمان به‌نتیجهٔ صحیح بینجامد. ولی دربارهٔ جواهری که مولود طبیعت ولی سرمدی هستند باید در پژوهش راهی دیگر در پیش گرفت زیرا ممکن است بعضی از این جواهر اصلاً دارای ماده نباشند. یا ماده‌شان از نوع مادهٔ آن جواهر دیگر نباشد بلکه تنها ماده‌ای برای حرکت مکانی داشته باشند. اشیایی که مولود طبیعتند ولی جوهر نیستند دارای ماده نمی‌باشند: جوهر، موضوع آنهاست. مثلاً علت کسوف چیست؟ و ماده‌اش کدام است؟ کسوف ماده ندارد، بلکه اینجا فقط موضوعی هست که منفعل می‌شود، یعنی ماه[1]. علت محرک که سبب نابودی روشنایی می‌شود چیست؟ زمین. علت غایی هم شاید اصلاً وجود نداشته باشد. علت صوری، مفهوم کسوف است، ولی این علت اگر حاوی علت

۱. یعنی موضوع جوهر (= مایه یا زیرنهاد جوهر)، مادهٔ صرف است ولی موضوع یک انفعال، جوهری متعین است مانند ماه. (راس)

محرک نباشد، مبهم است. مثلاً کسوف چیست؟ عدم روشنایی، و اگر به‌این جواب اضافه کنیم «از طریق قرار گرفتن زمین در میان خورشید و ماه» تعریفی بدست می‌آوریم که حاوی علت است. در مورد خواب، منفعلِ قریب بدرستی معلوم نیست. آیا حیوان است؟ ولی حیوان چرا منفعل می‌شود و نزدیکترین موضوعی که منفعل می‌شود کدام است؟ دل است یا جزئی دیگر؟ از چه منفعل می‌شود؟ این انفعال که انفعالِ یک جزء است نه انفعال کل حیوان، خود چیست؟ آیا بگوییم فلان قسم سکون است؟ ولی این سکون در منفعل قریب حاصل چه جریانی است؟

فصل پنجم

ماده و اضداد

چون بعضی اشیاء هستند و نیستند بی‌آنکه به‌وجود آیند و نابود شوند، مانند نقطه، ــ اگر اصلاً بتوان گفت که آن اشیا وجود دارند ــ و به‌طور کلی مانند صور و اشکال (زیرا آنچه می‌شود «سفید» نیست بلکه چوب سفید می‌شود؛ اگر هر چه می‌شود از شیئی می‌شود و شیئی می‌شود) پس همهٔ اضداد ممکن نیست از یکدیگر به‌وجود آیند، بلکه به‌وجود آمدنِ مثلاً انسان سفید از انسانِ سیاه به‌معنایی دیگر است و به‌وجود آمدن سفید از سیاه به‌معنایی دیگر[1]. همهٔ موجودات دارای ماده نیستند بلکه تنها اشیایی دارای ماده‌اند که به‌وجود می‌آیند و به‌یکدیگر تغییر می‌یابند. اشیایی که هستند و نیستند بی‌آنکه در جریان تغییر قرار گیرند، فاقد ماده‌اند.

---

۱. فرقی که اینجا موضوع بحث است ناشی از حضور یا غیاب ماده است و ارسطو در اینجا اشیاء متضاد را از کیفیات متضاد متمایز می‌سازد. در مورد اشیایی که کون و فساد دربارهٔ آنها صدق می‌کند، ماده مبدأ به‌عنوان موضوع است. ولی صور ــ اعم از صور جوهری یا عرضی ــ در معرض کون و فساد قرار ندارند بلکه هستند یا نیستند بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. مثلاً چوب سیاه، چوب سفید می‌شود ولی سیاه سفید نمی‌شود مگر به‌معنی دیگر، یعنی به‌این معنی که سیاه صفت چوب است و چوب سفید می‌شود. به‌عبارت دیگر شیئی سیاه، یعنی شیئی مرکب از ماده و صورت مانند انسان سیاه، سفید می‌شود یعنی انسان سفید به‌وجود می‌آید و فقط بدین معنی می‌توان گفت که ضد از ضد به‌وجود می‌آید؛ ولی سیاه سفید نمی‌شود بلکه آنچه سیاه بود جای خود را به‌چیزی می‌دهد که سفید است. ــ م.

مسألهٔ دشوارتر این است که مادهٔ هر شیء در چه نسبتی به‌حالت ضد حالت خود قرار دارد. مثلاً اگر بدن بالقوه سالم است و بیماری ضد سلامت است، آیا بدن، بالقوه هم سالم است و هم بیمار؟ و آیا آب، بالقوه هم شراب است و هم سرکه؟ می‌گوییم همان یک ماده مادهٔ یکی از اضداد است به‌اعتبار حالت و صورت مثبت، و مادهٔ ضد دیگر است به‌اعتبار عدمِ حالت مثبت و فسادِ خلاف طبیعی حالت مثبت. این نیز مسألهٔ دشواری است که چرا گفته نمی‌شود که شراب مادهٔ سرکه است و بالقوه سرکه است با اینکه سرکه از شراب پدید می‌آید، و چرا گفته نمی‌شود که انسان زنده بالقوه نعش است؟
۱۰۴۵ a می‌گوییم در واقع هم چنان نیست بلکه این فسادها فساد بالعرضند، و مادهٔ حیوان به‌علت فسادش، قوه و مادهٔ نعش است، و مادهٔ سرکه آب است. زیرا نعش از حیوان به‌وجود می‌آید و سرکه از شراب بدان معنی که شب از روز به‌وجود می‌آید[۱]. همهٔ اشیایی که بدین‌سان به‌یکدیگر مبدل می‌شوند نخست باید به‌مادهٔ نخستینشان برگردند. مثلاً آنجا که باید از نعش حیوانی به‌وجود آید، نعش نخست به‌ماده‌اش برمی‌گردد و آنگاه از این ماده حیوان به‌وجود می‌آید، و سرکه نیز نخست به‌آب برمی‌گردد و آنگاه شراب می‌شود.

۱. یعنی همان‌گونه که روز مادهٔ شب نیست و با اینهمه می‌گوییم شب از روز به‌وجود می‌آید شراب هم مادهٔ سرکه نیست بلکه مادهٔ هر دو آب است و مادهٔ روز و شب هواست. (تریکو)

فصل ششم

وحدت تعریف

اکنون به‌مسأله‌ای برمی‌گردیم که در مورد تعریفها و اعداد به‌میان آوردیم[1]: علت اینکه هر یک از آنها واحد است چیست؟ در مورد همهٔ اشیایی که اجزاء کثیر دارند و کلشان توده‌ای ساده نیست بلکه کل، چیزی غیر از اجزاء است، بی‌گمان علتی هست، همان‌گونه که علت واحد بودن اجسام در بعضی موارد تماس است و در موارد دیگر چسبیدگی یا کیفیتی دیگر از این قبیل. تعریف، عده‌ای از کلمات است که وحدتش حاصل پیوستگی ــ مانند وحدت ایلیاد[2] ــ نیست بلکه بدین علت واحد است که با موضوعی واحد ارتباط دارد. پس آنچه انسان را واحد می‌سازد و به‌علت آن، انسان یک شیء است نه چند شیء ــ مثلاً حیوان و دوپا ــ چیست، خاصه اگر ــ چنانکه بعضی کسان می‌گویند ــ یک «حیوان فی‌نفسه» وجود دارد و یک «دوپای فی‌نفسه»[3]؟ چرا انسان آن دو صورت نیست، یعنی حیوان و دوپا؟ چرا چنین نیست در حالی که اگر چنین بود انسان به‌علت بهره‌وری از «انسان» یعنی از ایده‌ای واحد، وجود نمی‌داشت بلکه وجودش نتیجهٔ بهره‌وری از دو ایده می‌بود، یعنی از حیوان و دوپا، و به‌طور کلی انسان واحد نمی‌بود بلکه کثیر می‌بود یعنی حیوان و دوپا؟

---

۱. رک. کتاب هفتم (زتا) فصل ۱۲ و کتاب هشتم (اتا) فصل سوم. ــ م.

۲. «ایلیاد» اثر معروف هومر مجموعه‌ای است از اشعار و سرگذشتها که چون بهم پیوسته شده‌اند بصورت کتابی واحد درآمده‌اند. ــ م.

۳. اشاره است به افلاطون و نظریهٔ ایده‌ها. ــ م.

البته با روشی که آن کسان در تعریفها و سخنان خود به کار می‌برند نمی‌توانند مطلب را توجیه و مسأله را حل کنند. ولی اگر قبول کنیم که ــ چنانکه ما می‌گوییم ــ یک عنصر ماده است و عنصر دیگر صورت، و یکی از این دو بالقوه موجود است و دیگری بالفعل، دیگر موضوع بحث مسألهٔ دشواری نخواهد بود. این مسأله همانند مسأله‌ای است که پیش می‌آمد اگر «مفرغ کُروی» تعریف جامه می‌بود. در این صورت، کلمهٔ جامه علامتی برای مفهوم مفرغ کروی می‌بود، و موضوع سؤال این می‌بود که علت وحدت «مفرغ» و «کروی» چیست؟ اگر بگوییم علت آن است که یکی ماده است و دیگری صورت، دیگر مسأله‌ای در میان نمی‌ماند. در اشیایی که برای آنها کون وجود دارد، آنچه سبب می‌شود که موجود بالقوه موجود بالفعل شود، چیزی جز علت فاعله نیست، زیرا برای اینکه کرهٔ بالقوه کرهٔ بالفعل شود علتی غیر از ماهیت آن دو وجود ندارد[1]. ماده بر دو نوع است: مادهٔ محسوس و مادهٔ معقول، و در تعریف همیشه عنصری از ماده هست و عنصری از فعلیت؛ مثلاً دایرهٔ «شکل مستوی» است[2]. اما هر یک از اشیایی که اصلاً ماده ندارند ــ نه مادهٔ محسوس و نه مادهٔ معقول ــ از آغاز ذاتاً قسمی واحد است همچنانکه ذاتاً
1045 b قسمی موجود است، یعنی یا جوهر است یا کیفیت و یا کمیت[3]؛ و به‌همین جهت در تعریف آنها نه «موجود» داخل است و نه «واحد». زیرا ماهیتشان از

---

۱. ماهیت کرهٔ بالقوه این است که کرهٔ بالفعل شود و ماهیت کرهٔ بالفعل این است که از کرهٔ بالقوه به‌وجود آید. (راس)

۲. اینجا ارسطو تعریف کامل دایره را ذکر نمی‌کند بلکه فقط جنس یا «ماده» را ذکر می‌کند. (راس)

۳. مقصود مقولات است. در اینجا ارسطو به‌ایراد احتمالی افلاطونیان پاسخ می‌دهد. ممکن است افلاطونیان در مقام اعتراض بگویند در مورد اشیایی که مطلقاً فاقد ماده‌اند، مانند مقولات (که حتی مادهٔ معقول، یعنی جنس نیز، ندارند زیرا خود آنها اجناس عالیه‌اند) نمی‌توان گفت که وحدتشان حاصل اتحاد ماده و صورت است. پس آیا نباید گفت که وحدت آنها حاصل بهره‌وری آنها از واحد است؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: نه، زیرا هر یک از مقولات ذاتاً واحد و ذاتاً موجود است و هیچ‌یک نه برای موجود بودن و نه برای واحد بودن علتی بیرون از خود ندارد. (تریکو)

آغاز و بالطبع قسمی واحد است همان‌گونه که قسمی موجود است، و هیچ‌یک از آنها نه برای واحد بودن و نه برای موجود بودن علتی بیرون از خودش ندارد زیرا هر یک بر حسب طبیعتش قسمی واحد و قسمی موجود است: و واحد و موجود بودن هر یک از آنها نه‌بدین معنی است که آنها تحت جنس «واحد» و جنس «موجود» قرار دارند و نه بدین معنی که واحد و موجود می‌توانند جدا از اشیاء مفرد وجود داشته باشند.

بعضی کسان برای حل این مسأله وحدت سخن از بهره‌وری می‌گویند ولی خود نیز نمی‌دانند که علت بهره‌وری چیست و بهره‌ور بودن به‌چه معنی است؟ کسانی دیگر سخن از «با هم بودن» می‌گویند، چنانکه لوکوفرون می‌گوید علم عبارت است از با هم بودنِ دانستن با نفس، و دیگران می‌گویند زندگی، ترکیب یا ارتباط نفس و بدن است. ولی چون این نسبت، در همهٔ موارد یک گونه بیش نیست پس سالم بودن باید با هم بودن یا ترکیب یا ارتباطِ نفس و سلامت باشد و مثلث بودن مفرغ باید ترکیب مفرغ و مثلث باشد و سفید بودن یک شیء ترکیب سطح و سفیدی. علت همهٔ این تعبیرها و تردیدها این است که آن کسان در جست‌وجوی علتی برای اتحاد قوه و فعلیت و فرق آنها با یکدیگر می‌باشند. ولی همچنانکه گفتیم، مادهٔ قریب و صورت، چیزی واحد است که از یک‌سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل. سؤال آنان مانند این است که کسی بپرسد که به‌طور کلی علت واحد و علت اینکه چیزی واحد است، چیست؟ هر شیئی واحد است، و موجود بالقوه و موجود بالفعل به‌یک معنی یکی بیش نیست. از این‌رو اینجا هیچ علت دیگری وجود ندارد جز اینکه محرکی سبب می‌شود که حرکت از قوه به‌فعلیت صورت گیرد. ولی همهٔ اشیایی که فاقد ماده‌اند مطلقاً و ذاتاً واحدند.

کتاب نهم

(ثِتا)

فصل اول

قوّه به‌معنی حقیقی

دربارهٔ موجود به‌معنی نخستین، که همهٔ مقوله‌های دیگرِ موجود به‌آن برمی‌گردند، یعنی دربارهٔ جوهر، سخن گفتیم. مقوله‌های دیگر، مانند کیفیت و کمیت و مانند آنها، فقط از جهت ارتباطشان با مفهوم جوهر، موجود نامیده می‌شوند زیرا همهٔ اینها چنانکه در نخستین بخش این بررسی شرح دادیم[1]، متضمن مفهوم جوهرند. چون موجود از یک‌سو به‌جوهر و کمیت و کیفیت اطلاق می‌شود و از سوی دیگر به‌موجود بالقوه[2] و موجود بالفعل و اثر[3]، از این‌رو می‌خواهیم قوه و فعل را نیز بررسی کنیم.

بررسی را با بحث دربارهٔ قوه به‌معنی حقیقی آغاز می‌کنیم هرچند قوه

---

۱. رک. کتاب هفتم، فصل اول. ـ م.

۲. اصطلاح قوه در نوشته‌های ارسطو و خصوصاً در کتاب حاضر دو معنی دارد هرچند این دو معنی گاهی با یکدیگر می‌آمیزند. قوه در درجه اول به‌معنی توانایی الف به‌ایجاد تغییر در چیزی دیگر، مثلاً در ب، است یا به‌معنی توانایی یک جزء الف به‌ایجاد تغییر در جزء دیگر الف. قوه در درجهٔ دوم به‌معنی امکان است یعنی توانایی الف به‌اینکه از حالتی به‌حالتی دیگر تغییر بیابد. قوه به‌معنی دوم فقط آنجاست که ماده وجود دارد، و وجود ماده فقط نسبت به‌صورت است، و به‌عبارت دیگر، ماده عبارتست از تمایل به‌«یک موجود شدن». (تریکو)

۳. مقصود از «اثر» اثری است که قوه پدید می‌آورد: در اوایل فصل آینده (فصل دوم) گفته می‌شود «قوه‌هایی که با عقل همراهند می‌توانند آثار متضاد پدید آورند ولی قوه‌های عاری از عقل فقط یک اثر پدید می‌آورند». ـ م.

a ۱۰۴۶ به‌این معنی برای مقصود کنونی ما خیلی سودمند نیست. زیرا قلمرو اعتبار قوه و فعلیت وسیعتر از حوزهٔ امور و مواردی است که در آنها تنها به‌حرکت توجه می‌شود. پس از آنکه دربارهٔ این قسم قوه سخن گفتیم، در اثنای بحث دربارهٔ فعلیت اقسام دیگر قوه را هم تشریح خواهیم کرد.

چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم[1] اصطلاح قوه و توانایی در معانی متعدد به‌کار می‌رود. از همهٔ این معانی قوه‌هایی را که فقط به‌علت اشتراک در نام با قوه، قوه خوانده می‌شوند به‌یک‌سو می‌نهیم، زیرا بعضی از آنها را بر حسب قیاس قوه می‌نامیم، مثلاً در هندسه با توجه به‌بودن یا نبودن ارتباط خاصی میان دو شیء می‌گوییم یک شیء قوهٔ شیء دیگر است یا قوه شیء دیگر نیست. ولی همهٔ قوه‌هایی که از قسمی واحدند مبادیی از قسم خاصی هستند و همه به‌علت ارتباطشان با قسم اول قوه، قوه نامیده می‌شوند که مبدأ ایجاد تغییر در شیئی دیگر است یا در خود شیء از آن جهت که شیء در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد[2]. زیرا قسمی از قوه، قوهٔ انفعال‌پذیری است، و این قوه که در خود شیء منفعل‌شونده جای دارد مبدأ تغییرپذیری به‌سبب شیئی دیگر است یا به‌سبب خود شیء از آن حیث که شیء در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد. قسمی دیگر از قوه، استعداد مصون ماندن شیء است از تغییر به‌معنی بدتر شدن یا فاسد گردیدن به‌سبب شیئی دیگر یا به‌سبب خودش از آن جهت که خودش در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد. همهٔ این تعریفها متضمن مفهوم قوه به‌معنی نخستین است. بعلاوه، همهٔ این قوه‌ها یا صرفاً قوهٔ فعل یا انفعال به‌نحو مطلق نامیده می‌شوند یا قوهٔ فعل نیک یا انفعال نیک؛ و از این رو مفهوم قوه به‌این معنی اخیر نیز از یک جهت متضمن مفهوم اقسام پیشین قوه است.

---

۱. رک. کتاب پنجم فصل ۱۲. ــ م.

۲. منظور موردی است که اصل فاعل و اصل منفعل در دو شیئی نیستند بلکه در شیئی واحدند مانند ماده و علت فاعله در اشیاء طبیعی، یا صناعت پزشکی و تن بیمار در وجود پزشک. ــ م.

بنابراین روشن است که قوه به‌معنی قوهٔ فعل و قوه به‌معنی قوهٔ انفعال به‌یک معنی یک و همان است (زیرا شیئی دارای قوه است که یا خود قابلیت انفعال دارد یا شیئی دیگر ممکن است به‌سبب آن منفعل شود) و به‌معنی دیگر، دو قوهٔ مختلف. زیرا یک قوه در شیء منفعل جای دارد، و چون حاوی مبدأ معینی است و چون ماده خود نیز مبدایی است از این‌رو شیء انفعال‌پذیر منفعل می‌شود: شیئی از یک عامل انفعال می‌پذیرد و شیئی دیگر از عاملی دیگر، مثلاً روغن استعداد مشتعل شدن دارد و چیزی که در برابر ضربه تسلیم می‌شود استعداد شکسته شدن دارد، و همچنین است در سایر موارد؛ و قوهٔ دیگر در فاعل جای دارد مثلاً گرمی در شیئی که استعداد گرم کردن دارد و صناعت معماری در کسی که می‌تواند عمارتی بسازد. از این‌رو شیئی که دارای وحدت طبیعی (=ارگانیک) است نمی‌تواند از خود خویش منفعل شود زیرا چنین شیئی واحد است نه دو چیز مختلف.

بی‌قوگی و بی‌قوه (=ناتوانی و ناتوان) دال بر عدم است که ضد قوه به‌معنایی است که تشریح کردیم به‌طوری که در مقابل قوهٔ هر شیء، ناتوانی همان شیء از همان جهت وجود دارد. عدم، معانی متعدد دارد: اولاً بدین معنی است که شیئی کیفیتی معین را ندارد، ثانیاً بدین معنی است که شیئی چیزی را که بر حسب طبیعتش باید دارا باشد، ندارد: یا آن‌را مطلقاً ندارد، یا در زمانی که به‌حکم طبیعت باید آن‌را داشته باشد ندارد؛ در شق اخیر نیز یا آن چیز را به‌وجهی معین (مثلاً به‌وجه کامل) ندارد، و یا اصلاً ندارد. در بعضی موارد وقتی که شیئی کیفیتی را بر حسب طبیعتش باید دارا باشد ولی به‌علت قسر و قهر از داشتن آن ممنوع شده است می‌گوییم شیء متحمل عدم است.

فصل دوم

قوهٔ توأم با عقل و قوهٔ عاری از عقل

چون بعضی از این‌گونه مبادیِ تولید در اشیاء بی‌روح جای دارند، و بعضی
1046b دیگر در اشیاء ذیروح و در نفس و در جزء خردمند نفس جای دارند، از این‌رو بعضی قوه‌ها عاری از خردند و بعضی دیگر همراه با خرد. از این جهت است که همهٔ صناعات، یعنی همهٔ علوم صناعی، قوه‌اند یعنی مبدأ ایجاد تغییر یا در اشیاء دیگرند یا در خود شخص عالم، از آن حیث که شخص عالم در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد[1].

همهٔ قوه‌هایی که با عقل همراهند می‌توانند آثار متضاد پدید آورند ولی قوه‌های عاری از عقل فقط یک اثر پدید می‌آورند مثلاً گرمی فقط گرم می‌تواند کرد ولی علم پزشکی، هم تندرستی می‌تواند پدید آورد و هم بیماری. علت این امر این است که علم مفهومی عقلی است که هم توضیح و توجیه خود موضوع را حاوی است و هم توضیح و توجیه عدم آن‌را، منتها نه هر دو را به‌یک معنی. این مفهوم به‌یک معنی هم نظر به‌خود شیئی دارد و هم به‌عدم آن؛ ولی به‌معنایی دیگر فقط به‌شیء مثبت نظر دارد. بنابراین ضروری است که هر یک از این‌گونه علوم، علم هر دو طرف متضاد باشد بدین معنی که

---

۱. مانند پزشک بیمار که در عین حال که پزشک است بیمار هم می‌باشد. ــم.

علم یکی از دو طرف متضاد به‌علت طبیعت خود باشد و علم طرف دیگر نه به‌علت طبیعت خود. زیرا مفهوم عقلی، مفهوم یک موضوع بر حسب ذات و طبیعت آن موضوع است و مفهوم موضوع دیگر، به‌یک معنی، بالعرض؛ زیرا طرف متضاد دوم را از طریق نفی و سلب توجیه می‌کند. این طرف متضاد، عدم به‌معنی اول است، و عدم، سلب طرف مثبت است. چون اضداد به‌شیئی واحد ملحق نمی‌شوند ولی علم از این جهت قوه است که مالک مفهوم است، و چون نفس دارای مبدأ مولد حرکت است، از این‌رو در حالی که شیء سالم‌کننده فقط سالم می‌کند و گرم‌کننده فقط گرم می‌کند و سردکننده فقط سرد می‌کند، انسان عالم می‌تواند هر دو اثر متضاد را پدید آورد؛ زیرا مفهوم، مفهوم هر دو چیز متضاد است ــ هرچند نه به‌نحو واحد ــ و در نفسی جای دارد که صاحب مبدأ حرکت است؛ و از این‌رو نفس می‌تواند از همان یک مبدأ و با همان یک مفهوم دو اثر متضاد پدید آورد و حرکت در هر دو جهت را سبب شود. بدین ترتیب شیئی که قوه‌اش با مفهومی عقلی منطبق است به‌عکس شیئی عمل می‌کند که قوه‌اش عاری از مفهوم عقلی است زیرا در شیء نخستین، مبدایی واحد هر دو طرف ضد را حاوی است.

بعلاوه این مطلب نیز روشن است که قوهٔ فعل نیک و انفعال نیک همیشه بضرورت متضمن قوهٔ فعل صرف و انفعال صرف نیز می‌باشد در حالی‌که قوهٔ اخیر همیشه متضمن قوهٔ نخستین نیست زیرا کسی که فعلی را نیک می‌کند باید آن فعل را بکند ولی کسی که صرفاً فعلی می‌کند لازم نیست که فعل را نیک بکند.

فصل سوم

دفاع از قوه در برابر فیلسوفان مگارایی

بعضی از فیلسوفان ــ مثلاً فیلسوفان مگارایی ــ می‌گویند تنها شیئی دارای قوهٔ فعل است که در حال فعالیت است، و شیئی که در حال فعالیت نیست قوهٔ فعل ندارد. مثلاً کسی که در حال ساختن ساختمان نیست قوهٔ ساختن ندارد، این قوه را کسی دارد که بالفعل ساختمانی می‌سازد، و بدین قیاس در سایر موارد. نامعقولی این ادعا را به‌آسانی می‌توان دریافت زیرا بنا بر این ادعا، کسی که بالفعل ساختمان نمی‌سازد معمار نیست بلکه معمار فقط کسی است که بالفعل ساختمان می‌سازد. می‌گوییم: کسی که صناعتی را نیاموخته است ممکن نیست دارای آن باشد، و کسی که آن‌را از دست نداده است ممکن
۱۰۴۷ a نیست دارای آن نباشد (و از دست دادن صناعت یا به‌علت فراموشی روی می‌دهد یا به‌علت وقوع حادثه‌ای یا به‌علت گذشت زمان؛ از دست دادن صناعت به‌علت فساد موضوع صناعت نمی‌تواند بود زیرا موضوع صناعت سرمدی است[۱]) پس آیا ممکن است که کسی، همینکه دست از کار بکشد فاقد صناعت باشد؟ چنین کسی ممکن است بی‌فاصله دوباره دست به کار شود و ساختمان بسازد. پس او صناعت را چگونه دوباره دارا می‌شود؟ همین سخن

---

۱. موضوع علم همیشه یک صورت است و صورت دستخوش کون و فساد نیست بلکه سرمدی است و ماده، که سبب فسادپذیری اشیا است موضوع علم نیست. (راس)

در مورد اشیاء بی‌روح نیز صادق است زیرا ناچار باید گفت هیچ شیئی ــ اگر کسی آن‌را به‌حس ادراک نکند ــ سرد یا گرم یا شیرین یا محسوس نیست، و بدین ترتیب اصحاب آن نظریه در دام عقیدهٔ پروتاگوراس گرفتار می‌شوند[1]. و حتی ناچارند بگویند موجودی که در این دم و بالفعل شیئی را به‌حس ادراک نمی‌کند یعنی ادراک حسی خود را به کار نمی‌برد دارای توانایی ادراک حسی نیست، و چون نابینا کسی است که فاقد توانایی بینایی است هرچند بر حسب طبیعت و در این زمان و بدین نحو می‌بایست واجد این توانایی باشد، پس انسانی واحد باید در طی یک روز چندین‌بار نابینا شود، و همچنین ناشنوا.

بعلاوه، چون چیزی که فاقد قوه است فاقد توانایی است، پس لازم می‌آید که چیزی که اکنون در حال روی دادن نیست فاقد توانایی (= امکان) روی دادن باشد. اما اگر کسی دربارهٔ آنچه فاقد توانایی (= امکان) موجود شدن است، بگوید که آن چیز موجود است یا موجود خواهد شد بی‌گمان سخن خلاف حقیقت می‌گوید زیرا معنی «فاقد توانایی» همین است.

اصحاب این‌گونه نظریه‌ها حرکت و صیرورت را از میان برمی‌دارند زیرا ــ بنابر آن نظریه‌ها ــ کسی که ایستاده است همیشه خواهد ایستاد و آن‌که نشسته است همیشه خواهد نشست زیرا کسی که قوهٔ برخاستن ندارد ممکن نیست از جا برخیزد. ولی چون چنین سخنی صحیح نیست پس قوه و فعلیت غیر از یکدیگرند (ولی آن نظریه‌ها قوه و فعلیت را یکی می‌کنند و با این عمل می‌کوشند تا موضوعی را که اهمیتش به‌هیچ‌وجه اندک نیست از میان بردارند) و چون آن دو غیر از یکدیگرند پس ممکن است که چیزی قوه و امکان موجود بودن را داشته باشد و با اینهمه موجود نباشد یا امکان موجود نبودن را دارا باشد و با اینهمه موجود باشد، و کسی که قوهٔ راه رفتن را دارد راه نرود، یا کسی که قوهٔ راه نرفتن را دارد راه برود.

---

۱. مقصود این است که عقیدهٔ ایشان خود دلیل بطلان خود است. (رک. کتاب چهارم، فصلهای ۵ و ۶). ــ م.

یک شیء هنگامی دارای قوه است که فعلیت یافتن آنچه می‌گوییم شیء قوهٔ آن‌را دارد ممتنع نباشد. مثلاً کسی که قوهٔ نشستن دارد و به‌نشستن مختار است اگر بنشیند امر ممتنعی واقع نمی‌شود. همین حکم در مورد شیئی صادق است که قوهٔ به‌حرکت آمدن یا به‌حرکت آوردن دارد یا قوهٔ برخاستن و برخیزاندن یا قوهٔ بودن و شدن یا قوهٔ نبودن و نشدن دارد.

اصطلاح «فعلیت» که ما در اندیشه با تحقق و کمال مربوطش می‌سازیم از مفهوم حرکت به‌اشیاء دیگر نقل شده است زیرا چنین می‌نماید که فعلیت به‌معنی حقیقی، حرکت است. به‌همین جهت دربارهٔ شیء غیرموجود نمی‌گویند که متحرک است هرچند که محمولهای دیگری به‌آن نسبت می‌دهند مثلاً می‌گویند که چیزهای لاوجود موضوع تعقل یا موضوع میل‌اند ولی نمی‌گویند متحرکند؛ و از این‌رو چنین نمی‌گویند که آن چیزها در حالی که بنا بفرض بالفعل موجود نیستند اگر به‌حرکت آورده شده بودند بالفعل
۱۰۴۷ b موجود می‌بودند. زیرا بعضی از لاوجودها بالقوه موجودند، ولی موجود نیستند برای اینکه وجود بالفعل ندارند.

فصل چهارم

قوه به‌عنوان امکان

چون، چنانکه گفتیم، مفهوم «ممکن» حاوی مفهوم «عدم امکان» نیست، پس اگر کسی بگوید فلان شیء ممکن‌الوجود است ولی موجود نخواهد شد، سخنش مطابق حقیقت نیست زیرا بدین ترتیب مفهوم «ممتنع» به کلی از نظر ما پنهان می‌ماند. مرادم این است که مثلاً کسی ــ بدون توجه به‌معنی ممتنع ــ ادعا کند که توافق ضلع و قطر مربع ممکن است ولی هرگز صورت نخواهد گرفت. زیرا مانعی نیست بر اینکه شیئی که موجود بودن یا موجودشدنش ممکن است، هرگز موجود نباشد یا موجود نشود. از مقدماتی که بیان کردیم این نتیجه بدست می‌آید که اگر کسی چیزی را ــ که بالفعل وجود ندارد ولی وجودش ممکن است ــ موجود فرض کند، این فرض متضمن امری ممتنع نیست. ولی در مثالی که آوردیم سخن مدعی متضمن امری ممتنع است زیرا توافق ضلع و قطر مربع ممتنع است. «کاذب» و «ممتنع» یکی نیست. این سخن، که «تو اکنون ایستاده‌ای» کاذب است، ولی ایستاده بودن تو ممتنع نیست.

در عین حال این مطلب نیز روشن است که اگر وجود A بضرورت مستلزم وجود B است، و اگر وجود A ممکن است، پس وجود B نیز بضرورت باید ممکن باشد. زیرا اگر وجود B بضرورت ممکن نباشد مانعی نخواهد بود بر اینکه وجود B ممتنع باشد. حال فرض می‌کنیم که وجود A

ممکن است. چون وجود A ممکن است پس اگر کسی A را واقعاً موجود فرض کند این فرض متضمن امری ممتنع نخواهد بود. ولی در صورت وجود A، B نیز بضرورت موجود است. اما اگر وجود B ممتنع باشد چه باید گفت؟ اکنون فرض می‌کنیم وجود B ممتنع است. اگر وجود B ممتنع باشد وجود A هم باید ممتنع باشد. ولی فرض اول ما این بود که وجود A ممکن است. در این صورت وجود B هم باید ممکن باشد. پس ــ اگر نسبت A و B به‌یکدیگر بدین‌گونه است که وجود A بضرورت مستلزم وجود B است ــ در صورت ممکن بودن A، B هم به‌حکم ضرورت باید ممکن باشد. حال اگر با وجود چنین بودن نسبت A و B به‌یکدیگر، علی‌رغم ممکن بودن وجود A وجود B ممتنع باشد، پس نسبت A و B به‌یکدیگر بدان‌گونه که فرض کرده‌ایم، نیست، و اگر با ممکن بودن وجود A، وجود B باید ممکن باشد، پس در صورت موجود بودن A، B نیز بضرورت باید موجود باشد. زیرا این سخن، که در صورت ممکن بودن وجود A، بضرورت وجود B باید ممکن باشد، بدین معنی است که اگر A در زمانی و به‌نحوی موجود باشد که وجودش در آن زمان و بدان نحو ممکن فرض شده بود، در این صورت B نیز بضرورت باید در همان زمان و به‌همان نحو موجود باشد.

فصل پنجم

فعلیت یافتن قوّه

بعضی از قوه‌ها فطری هستند مانند حواس، بعضی دیگر از طریق تمرین و عمل و عادت پدید می‌آیند مانند توانایی نی زدن، و بعضی دیگر از طریق آموزش مانند فنون و صناعات. قوه‌هایی را که از طریق تمرین یا تعقل به‌وجود می‌آیند فقط به‌یاری فعالیت و تمرین می‌توان بدست آورد ولی برای کسب قوه‌هایی که از این‌گونه نیستند، و همچنین در مورد قوهٔ انفعال، فعالیت و تمرین قبلی لازم نیست.

1048 a چون صاحب قوه، توانایی به‌امری معین را در زمانی معین و به‌نحوی معین دارد (با همهٔ قیود دیگری که باید به‌این تعریف افزود)، و چون بعضی از صاحبان قوه می‌توانند حرکت و تغییری به‌یاری عقل پدید آورند و قوایشان با عقل پیوستگی دارد در حالی که بعضی دیگر فاقد عقلند و قوایشان عاری از عقل است، و چون قوای نوع نخستین تنها در موجود ذیروح وجود دارند در حالی که قوای نوع دوم هم در موجودات ذیروح یافت می‌شوند و هم در موجودات بی‌روح، از این‌رو در مورد قوای عاری از عقل به‌حکم ضرورت وقتی که موجودی قادر به‌فعل و موجودی انفعال‌پذیر به‌نحوی مناسب با قوایشان بهم می‌رسند، یکی عمل می‌کند و دیگر منفعل می‌شود، در حالی که در مورد قوای نوع نخستین چنین ضرورتی در میان نیست زیرا هر یک از

قوای عاری از عقل فقط یک اثر می‌بخشند در حالی که قوای همراه با عقل به‌پدید آوردن آثار متضاد قادر می‌باشند و اگر اثربخشیدنشان ضروری بود ناچار در آنِ واحد آثار متضاد می‌بخشیدند. ولی چنین امری ممتنع است. پس در مورد اثربخشیِ این‌گونه قوا، تصمیم‌گیرنده باید چیزی دیگر باشد: یعنی میل یا اراده. زیرا وقتی که حیوان صاحب قوه به‌نحو متناسب با قوه‌اش به‌شیء انفعال‌پذیر می‌رسد، هر یک از دو نوع اثر را که میلش به‌آن تعلق بگیرد، می‌بخشد. از این‌رو هر موجودی که قوه‌ای همراه با عقل دارد هرگاه به‌عملی میل کند که قوه‌اش را دارد و میلش متناسب با قوه‌اش باشد، آن عمل را به‌جا خواهد آورد. ولی این موجود هنگامی قوهٔ عمل دارد که موضوع پذیرای انفعال حاضر باشد و در حالتی معین باشد، وگرنه قادر به‌عمل نخواهد بود (اینجا لازم نیست این قید را بیفزاییم که «اگر مانعی خارجی در میان نباشد» زیرا یک موجود فقط تا آن حد دارای قوه است که قوه‌اش قوهٔ عمل کردن است و این، قوه به‌معنی مطلق نیست بلکه مشروط به‌شرایط معینی است، و مفقود بودنِ مانع خارجی یکی از این شرایط است. و بنابراین خودِ تعریف متضمن این قید است.) به‌همین جهت هیچ‌کس، حتی اگر بخواهد یا مایل باشد، نمی‌تواند در آنِ واحد دو عمل متضاد بکند زیرا دارا بودن قوهٔ هر دو عمل به‌این معنی نیست و اصلاً قوهٔ دو عمل متضاد در آنِ واحد، وجود ندارد، زیرا هر موجودی تنها تا آن حد اثر می‌تواند بخشید که قوهٔ آن‌را داراست.

فصل ششم

قوه و فعلیت

آن قسم قوه را که با حرکت ارتباط دارد تشریح کردیم. اینک می‌خواهیم دربارهٔ فعلیت بحث کنیم و ببینیم فعلیت چیست و چگونه چیزی است. در اثنای این بحث روشن خواهد شد که ما تنها شیئی را صاحب قوه نمی‌نامیم که به‌حکم طبیعتش می‌تواند چیزی را به‌حرکت آورد یا به‌سبب چیزی به‌حرکت آید ــ خواه مطلقاً و خواه به‌نحوی معین ــ بلکه اصطلاح قوه را به‌معنایی دیگر نیز به کار می‌بریم، و موضوع اصلی بررسی ما قوه به‌همین معناست و به‌خاطر همین معنی بود که به‌بحث دربارهٔ قوه به‌آن معنی پیشین نیز پرداختیم.

فعلیت به‌معنی وجود شیء است ولی نه وجود بالقوه. آنجا که منظور ما وجود بالقوه است می‌گوییم مثلاً مجسمهٔ هرمس در قطعه چوب است یا نصف خط در کل خط است زیرا نصف خط را می‌توان از کل خط جدا کرد، و حتی کسی را که مشغول مطالعهٔ علمی نیست اگر استعداد اشتغال به‌علم را داشته باشد اهل علم می‌نامیم. وجود بالفعل نقطهٔ مقابل وجود بالقوه است. منظور ما از وجود بالفعل، از طریق استقرا به‌یاری مثالهای جزئی روشن خواهد شد و ما نباید برای هر چیز تعریفی بجوییم بلکه کافی است که امر مشترک و مشابه در مثالها را دریابیم. مثلاً نسبت موجود بالفعل به‌موجود

1028 b بالقوه همانند نسبت سازندهٔ ساختمان است به کسی که توانایی ساختن دارد، یا نسبت شخص بیدار است به شخص خوابیده، یا نسبت کسی که می‌بیند به کسی که چشمها را بسته است ولی دارای قدرت بینایی است، یا نسبت چیزی که در نتیجهٔ شکل و صورت یافتنِ ماده پدید آمده است به ماده، یا نسبت شیئی که روی آن کار شده است به شیئی که روی آن کار نشده است. از هر یک از این چیزهای متقابل طرف نخستین را موجود بالفعل می‌نامیم و طرف دوم را موجود بالقوه. ولی همهٔ اشیا، موجود بالفعل به‌معنی برابر خوانده نمی‌شوند بلکه بعضی تنها بر حسب قیاس چنین نامیده می‌شوند مثلاً می‌گوییم همان‌گونه که A در B یا نسبت به B است، C در D یا نسبت به D است زیرا بعضی اشیاءِ بالفعل، مانند حرکت نسبت به‌قوه‌اند و بعضی مانند جوهر نسبت به‌قسمی ماده.

در مورد نامتناهی و خلأ و مانند اینها نیز سخن از موجود بالقوه و موجود بالفعل گفته می‌شود ولی به‌معنایی به‌کلی غیر از معنی رایج در مورد بسیاری از اشیاء دیگر مانند بیننده و رونده و دیده‌شونده. زیرا موجود بالقوه و موجود بالفعل را به‌این اشیاء اخیر بعضی اوقات به‌وجه مطلق نیز می‌توان به‌درستی اطلاق کرد. مثلاً یک شیء گاه از این جهت مرئی نامیده می‌شود که بالفعل دیده می‌شود و گاه از این جهت که ممکن است دیده شود. ولی نامتناهی بدین معنی موجود بالقوه نیست که بتوان گفت وقتی هم بالفعل وجود جدا و مستقل خواهد داشت، بلکه نامتناهی فقط برای تفکر و شناسایی، موجود بالقوه است. زیرا این واقعیت که تقسیم هرگز به‌پایان نمی‌رسد حاکی از این معنی است که این فعلیت فقط بالقوه موجود است نه از این معنی که نامتناهی ممکن است بالفعل وجود مستقل داشته باشد[1].

---

۱. برای دریافتن اینکه به‌عقیدهٔ ارسطو نامتناهی به‌چه‌وجه وجود دارد باید به کتاب سماع طبیعی (فصل ششم کتاب سوم) رجوع کرد. ارسطو وجود بالقوه را به‌دو نوع تقسیم می‌کند. یک نوع وجود بالقوه به‌نحوی به‌وجود بالفعل مبدل می‌شود که فعلیت کامل می‌شود و جریان عبور از وجود بالقوه

هیچ‌یک از افعالی که مرز و نهایتی دارند غایت نیست بلکه همهٔ این‌گونه افعال برای غایتی به‌جا آورده می‌شوند[1]. مثلاً کم کردن چربی تن، برای لاغری

← به‌وجود بالفعل به‌پایان می‌رسد. مثلاً مفرغ که بالقوه مجسمه است مجسمهٔ بالفعل می‌شود. نوع دوم وجود بالقوه، پیاپی تعیین می‌یابد ولی فعلیت هرگز به کمال نمی‌رسد و جریان عبور از وجود بالقوه به‌وجود بالفعل هرگز پایان نمی‌یابد. مثلاً هنگام شب می‌گوییم «روز وجود دارد» و مقصود ما این است که روز وجود بالقوه دارد و بعداً هنگام روز هم می‌گوییم «روز وجود دارد» و مقصود ما این است که روز وجود بالفعل دارد. ولی این فعلیت چنین نیست که کل روز موجود باشد بلکه فعلیت روز نوعی جریان و پیاپی آمدن است. نامتناهی فقط بدین نحو فعلیت می‌تواند یافت و دربارهٔ آن فقط می‌توانیم بگوییم «در حال فعلیت یافتن است» و هرگز نمی‌توانیم بگوییم «فعلیت یافته است». ارسطو در فصل ششم کتاب سوم سماع طبیعی می‌گوید هیچ مقداری بالفعل نامتناهی نیست ولی مقدار از حیث تقسیم‌پذیری نامتناهی است و چون تقسیم مقدار هرگز بپایان نمی‌رسد بنابراین نامتناهی فقط وجود بالقوه دارد و هرگز ممکن نیست بالفعل موجود باشد و چون هر تقسیم با افزایش توأم است (زیرا وقتی که از مقدار متناهی الف پیاپی بخشهایی را جدا می‌کنیم این بخشهای جداشده را به‌بخشی که بار اول جدا کرده و کنار گذاشته‌ایم می‌افزاییم) از این‌رو نامتناهی به‌دو وجه وجود بالقوه دارد: ۱ــ وجود بالقوه از طریق تقسیم و ۲ــ وجود بالقوه از طریق افزایش، و این هر دو نحوهٔ وجود در واقع به‌یک معنی یکی است ولی به‌یک معنی دیگر، این دو یکی نیست. رک. سماع طبیعی. ــ م.

۱. ارسطو در اینجا دو قسم فعل (یا فعالیت) یا فعلیت را از هم متمایز می‌سازد: یک قسم، فعل درون ماندگار است که فعل یا فعلیت به‌معنی حقیقی است و قسم دیگر فعل عبوری است که در واقع فقط یک حرکت است. فعل درون ماندگار فعلی است که غایتی غیر از خودش ندارد و سبب کمال فاعل می‌شود و برای متحقق ساختن اثری در بیرون از فاعل انجام نمی‌گیرد. مثلاً غایت و کمال دیدن، دیدن است و همچنین نواختن ساز یا زندگی کردن و مانند اینها. در این مورد فعل و فعلیت در خود فاعل است و در موضوعی غیر از فاعل متحقق نمی‌شود مثلاً دیدن در بیننده است و مشاهده و نظر در نفسی است که مشاهده و نظر می‌کند و زندگی در نفس است (و به‌همین جهت سعادت هم که نوع خاصی زندگی است در زندگی کننده است). این فعل یا فعلیت درون ماندگار برای ارسطو فعلیت به‌معنی حقیقی است که قابل سرمدیت است و در هر لحظه‌ای کامل و تمام است و وقتی که به‌غایت خود رسید پایان نمی‌پذیرد: در آن واحد فکر کرده‌ایم و فکر می‌کنیم و زندگی کرده‌ایم و زندگی می‌کنیم. هنگام بحث دربارهٔ فعلیت درون ماندگار محرک اول، ارسطو سخن از فعلیت نامتحرکی می‌گوید، و به‌همین جهت، اخلاق و سعادت و لذت نیز، جریان و حرکت نیست بلکه فعلیت است. امّا فعل عبوری فعلی است جدا از فعلیت و در شیئی خارج از فاعل تحقق می‌یابد مثلاً ساختن در خانه متحقق می‌شود و غایت ساختن، خانه است و همین‌که غایت حاضر شد فعل نیز بپایان می‌رسد (رک. سماع طبیعی b ۲۱۰) و خود را لاغر کردن همینکه لاغری حاصل شد خاتمه می‌یابد و آموختن همینکه علم حاصل شد خاتمه می‌یابد. (تریکو)

است: و وقتی که کسی می‌خواهد لاغر شود اعضاء تنش در حال حرکت‌اند بی‌آنکه غایت حرکت حاضر باشد. این حرکت، فعل نیست یا لااقل فعل کامل نیست زیرا خود این حرکت غایت نیست. ولی حرکتی که غایت در خود آن حاضر است، فعل است. مثلاً ما در همان آن که می‌بینیم دیده‌ایم، و در همان آن که می‌فهمیم فهمیده‌ایم، و در همان آن که می‌اندیشیم اندیشیده‌ایم ولی درست نیست اگر بگوییم که ما در همان آن که می‌آموزیم آموخته‌ایم یا در همان آن که معالجه می‌شویم معالجه شده‌ایم. اما در همان آن که زندگی نیک می‌کنیم زندگی نیک کرده‌ایم و در همان آن که نیکبختیم نیکبخت بوده‌ایم. اگر جز این بود لازم می‌آمد که این جریان در آنِ معینی به‌پایان رسیده باشد ــ همچنانکه فعل لاغر شدن به‌پایان می‌رسد ــ حال آنکه در واقع به‌پایان نمی‌رسد: ما زندگی می‌کنیم و زندگی کرده‌ایم. از همهٔ این جریانها یک گروه را باید حرکت نامید و گروه دیگر را فعلیت. حرکت همیشه ناتمام است. مثلاً لاغر شدن و آموختن و رفتن و ساختن همه حرکتند و ناتمامند زیرا نمی‌توان گفت که راه می‌رود و در همان آن راه رفته است، یا می‌سازد و ساخته است یا به‌وجود می‌آید و به‌وجود آمده است یا به‌حرکت آورده می‌شود و به‌حرکت آورده شده است بلکه راستی چنین است که آنچه به‌حرکت آورده می‌شود فرق دارد با آنچه به‌حرکت آورده شده است و آنچه حرکت می‌دهد فرق دارد با آنچه حرکت داده است. ولی، به‌عکس، شخص واحد در آن واحد دیده است و می‌بیند و اندیشیده است و می‌اندیشد. جریان قسم اخیر را من فعلیت می‌نامم و قسم نخستین را حرکت.

از آنچه گفته شد باید روشن شده باشد که فعلیت چیست و چگونه چیزی است.

فصل هفتم

چه هنگام شیئی بالقوه شیء دیگر است

اکنون باید معلوم کنیم که یک شیء، چه هنگام بالقوه موجود است و چه هنگام بالقوه موجود نیست زیرا یک شیء در هر زمانی موجود بالقوه نیست. مثلاً آیا 1049 a
خاک بالقوه انسان است؟ نه هر زمان، بلکه فقط هنگامی که منی شده است، و شاید حتی در این هنگام هم هنوز بالقوه انسان نیست. همچنین هر موجودی به‌یاری فن پزشکی یا به‌سبب اتفاق سالم نمی‌شود بلکه فقط موجودی سالم می‌شود که استعداد سالم شدن را دارد و فقط این موجود، بالقوه سالم است. تعریف عبور از قوه به‌فعلیت در مورد تولید صناعی چنین است: ارادهٔ صانع به‌مرحلهٔ عمل درمی‌آید اگر در یک‌سو برای خود آن مانعی خارجی در میان نباشد و در سوی دیگر برای خود موجودی که معالجه می‌شود مانعی موجود نباشد؛ همین‌طور خانهٔ بالقوه آنجاست که در شیئی که منفعل می‌شود ــ یعنی در ماده ــ مانعی وجود نداشته باشد که آنرا از خانه شدن مانع شود و لازم نباشد که چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته یا تغییری در آن داده شود. چنین ماده‌ای بالقوه خانه است. همچنین است در مورد اشیایی که مبدأ موجودشدنشان علتی خارجی است. ولی هر شیئی که علت فاعله را در خود دارد بر حسب طبیعتش بالقوه همهٔ اشیایی است که بخودی‌خود به‌آنها مبدل خواهد شد اگر مانعی خارجی در میان نباشد. مثلاً منی هنوز بالقوه انسان نیست زیرا باید در

موجودی دیگر، غیر از خود، وارد شود و تغییر بیابد. ولی وقتی که به‌سبب مبدأ محرکی که در خود آن هست صفات معینی را دارا شده است، در این حال بالقوه انسان است، و حال آن‌که در حالت قبلی هنوز به‌علت محرکهٔ دیگری احتیاج داشت همان‌گونه خاک هنوز بالقوه مجسمه نیست بلکه نخست باید تغییر بیابد و مفرغ شود.

وقتی که ما شیئی را «فلان چیز» نمی‌نامیم بلکه «از فلان چیز» می‌نامیم (مثلاً صندوق را چوب نمی‌نامیم بلکه چوبین می‌خوانیم، و چوب را خاک نمی‌خوانیم بلکه خاکی می‌نامیم و هم‌چنین خاک را نه «فلان چیز» بلکه «از فلان چیز» می‌خوانیم) چنین می‌نماید که همیشه «فلان چیز» که شیء از آن و از نوع آن است، بالقوه (به‌معنی حقیقی کلمه) شیئی است که پس از آن می‌آید. مثلاً صندوق نه خاکی است و نه خاک،[1] بلکه چوبین است زیرا چوب بالقوه صندوق است و مادهٔ صندوق است: چوبِ کلی مادهٔ صندوقِ کلی است و این چوب معین مادهٔ این صندوق معین است. اگر یک شیء نخستین وجود دارد که نامش را از چیزی دیگر نمی‌گیرد و دربارهٔ‌اش گفته نمی‌شود که «از آن چیز دیگر» است، این شیء مادهٔ نخستین است. مثلاً اگر خاک «هوایی» است، و هوا آتش نیست بلکه «از آتش» است، در این صورت آتش مادهٔ نخستین است که شیئی متعین نیست. زیرا موضوعات (یا مایه‌ها) بر دو نوع‌اند، یا «این چیز» هستند یا نه. موضوع تعیّنات مثلاً انسان است که از جسم و روح مرکب است در حالی که تعیّن، «هنرمند» است یا «سفید» است (موضوع، وقتی که هنر به‌آن ملحق می‌گردد، هنر نامیده نمی‌شود بلکه هنرمند نامیده می‌شود؛ و انسان، سفیدی نیست بلکه سفید است، و گردش و حرکت نیست بلکه در حال گردش و متحرک است، و همین خود به‌منزلهٔ «از فلان چیز» در مورد اشیاء

---

۱. زیرا خاک مادهٔ بعید است و چوب مادهٔ قریب. ـ م

دیگر است) هر جا که چنین است، موضوع نهایی جوهر است، ولی آنجا که چنین نیست بلکه محمول، صورت و «این چیز» است، موضوع نهایی، ماده و جوهرِ ماده است. حق این است که «از فلان چیز» هم در مورد اشاره به ماده ۱۰۴۹ b
به کار برده شود و هم در مورد اشاره به اعراض، زیرا هر دو نامتعینند[۱].

پس روشن کردیم که چه هنگام می‌توان گفت که شیء بالقوه موجود است و کی نمی‌توان چنین گفت.

۱. اینجا مراد ارسطو این است که دو نوع محمول مشتق وجود دارد: محمولِ مشتق از مادهٔ موضوع، مانند «چوبین»، و محمولِ مشتق از عرضِ موضوع، مانند هنرمند. وجه مشترک ماده و عرض این است که هر دو نامتعینند زیرا ماده تقریباً هیچ تعینی ندارد و عرض با موضوعی مخصوص ــ مانند محمولهای ذاتی ــ پیوسته نیست. در عین حال گفته می‌شود که موضوع نیز بر دو نوع است: یک نوع مادهٔ صرف است که موضوع صورت یا ماهیت است و نوع دیگر شیئی مفرد کامل است که موضوع اعراض است. (راس)

فصل هشتم

فعلیت مقدم بر قوه است

از آنچه پیشتر دربارهٔ معانی مختلف اصطلاح «مقدم» گفته‌ایم[1] روشن است که فعلیت مقدم بر قوه است. مرادم اینجا تنها آن نوع معینِ قوه نیست که گفتیم مبدأ ایجاد حرکت است در شیئی دیگر یا در خودِ صاحب قوه از آن حیث که صاحب قوه در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد؛ بلکه به‌طور کلی هر مبدأ حرکت یا سکون است. زیرا طبیعت نیز به‌همان جنسی تعلق دارد که قوه متعلق به‌آن است، زیرا طبیعت مبدأ حرکت است منتها نه مبدأ موجود در شیئی دیگر، بلکه طبیعت، مبدأ موجود در خودِ شیء است از آن حیث که شیء، خودش است. فعلیت چه از حیث تعریف و چه از حیث جوهریت مقدم بر همهٔ این قوه‌هاست؛ ولی از حیث زمان به‌یک معنی مقدم است و به‌یک معنی مقدم نیست.

اینکه فعلیت از حیث تعریف[2] مقدمتر از قوه است باید روشن باشد زیرا چیزی که بالقوه به‌معنی نخستین و حقیقی است از این جهت بالقوه است که استعداد فعلیت یافتن دارد. مثلاً کسی را «قادر به‌خانه ساختن» می‌نامیم که می‌تواند خانه بسازد و کسی را «قادر به‌دیدن» می‌نامیم که می‌تواند ببیند و

---

۱. رک. کتاب پنجم (دلتا) فصل یازدهم. ــم.
۲. یا از حیث مفهوم. مقصود، تقدم منطقی است. ــم.

شیئی را «دیدنی» می‌نامیم که می‌تواند دیده شود. همین سخن در موارد دیگر نیز صادق است به‌طوری که مفهوم و شناسائیِ فعلیت باید مقدم بر شناسائیِ قوه باشد[1].

فعلیت از حیث زمان بدین معنی که اینک شرح می‌دهیم مقدم است: موجود بالفعل که از حیث نوع ولی نه از حیث عدد عین موجود بالقوه است مقدم بر موجود بالقوه است. مرادم این است که گرچه ماده، و گندم به‌عنوان تخم، و انسانِ قادر به‌دیدن ـ که بالقوه ولی نه بالفعل انسان و گندم و بیننده‌اند ـ از حیث زمان مقدم بر این انسانِ موجود بالفعل و این گندمِ بالفعل و این بینندهٔ حاضر می‌باشند، ولی موجودات بالفعلی که آن موجودات بالقوه از آنها به‌وجود آمده‌اند از حیث زمان مقدم بر آن موجودات بالقوه‌اند. زیرا موجود بالفعل همیشه به‌سبب یک موجود بالفعل از موجود بالقوه پدید می‌آید، مثلاً انسان به‌سبب انسان فعلیت می‌یابد و هنرمند به‌سبب هنرمند[2]، یعنی همیشه به‌سبب چیزی دیگر که محرک اول است، و محرک اول همیشه موجود بالفعل است. هنگام بحث دربارهٔ جوهر گفتیم که هرچه می‌شود از شیئی می‌شود، و شیئی می‌شود، و به‌سبب شیئی می‌شود، و تولیدشونده از حیث نوع با محرک یک و همان است.

از این‌رو چنین می‌نماید که ممکن نیست که کسی که هیچ خانه نساخته است معمار باشد و کسی که هرگز چنگ ننواخته است چنگ‌نواز باشد زیرا کسی که چنگ‌نوازی می‌آموزد بضرورت چنگ‌نوازی را در حال نواختن چنگ می‌آموزد، و همچنین است در مورد سایر کسانی که چیزی را می‌آموزند. همین ضرورت پایهٔ استدلال نیرنگ‌آمیز سوفسطائیان قرار گرفته

---

۱. زیرا قوه برای فعلیت است و جز از طریق فعلیت شناخته نمی‌شود. (تریکو)

۲. کسی که بالقوه هنرمند (مثلاً موسیقی‌دان) است هنگامی بالفعل هنرمند می‌شود که کسی که بالفعل هنرمند است او را تربیت کند. (راس)

است که می‌گویند کسی که صاحب علمی نیست می‌تواند موضوع علم را به‌مرحلهٔ عمل درآورد زیرا کسی که علمی را می‌آموزد صاحب آن علم نیست. اما راستی این است که چون از شیئی که در حال موجود شدن است جزئی باید موجود شده باشد، و به‌طور کلی از شیئی که در حال تغییر یافتن است جزئی باید تغییر یافته باشد (و ما این مطلب را در طی تحقیقات خود دربارهٔ حرکت
۱۰۵۰ a ثابت کرده‌ایم[1]) پس چنین می‌نماید که کسی هم که علمی را می‌آموزد باید جزئی از آن علم را دارا باشد. پس، از این سخنان نیز روشن می‌شود که فعلیت بدین معنی، چه از حیث ترتیب کون و چه از حیث زمان مقدم بر قوه است.

فعلیت از حیث جوهریت نیز مقدم بر قوه است[2]. زیرا اولاً اشیایی که از حیث کون مؤخرند از حیث صورت و جوهریت مقدمند مثلاً مرد مقدم بر پسر است و انسان مقدم بر نطفه است، زیرا یکی، یعنی آنچه مقدم است، صورتش را داراست در حالی که دیگری هنوز آن‌را دارا نیست. ثانیاً هر چه کائن می‌شود به‌سوی مبدایی حرکت می‌کند یعنی به‌سوی غایت (زیرا آنچه شیء برای آن هست، یعنی غایت، مبدأ است و کون برای غایت است.) و فعلیت، غایت است و قوه برای آن کسب شده است. حیوان برای این نمی‌بیند که دارای قوهٔ بینایی باشد بلکه دارای قوهٔ بینایی است برای اینکه ببیند. انسان نیز صناعت معماری را برای این دارد که خانه بسازد، و علم نظری را برای این دارد که بتواند به‌تفکر و نظر بپردازد، و به‌تفکر و نظر نمی‌پردازد تا صاحب علم نظری شود، به‌استثنای کسانی که از طریق عمل مشغول آموختنند، و اینان هنوز به‌تفکر و نظر نمی‌پردازند مگر به‌معنایی محدود، و یا برای اینکه نیازی به‌تفکر و نظر ندارند. بعلاوه، ماده موجود بالقوه است برای اینکه صورتی کسب کند و هنگامی که بالفعل موجود است دارای صورت است. این سخن

---

۱. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب ششم، فصل ششم. ــ م.
۲. مقصود، تقدم از لحاظ ذاتی است. ــ م.

در همهٔ موارد دیگر نیز صادق است حتی در مواردی که غایت، حرکت است: آموزگاران هنگامی معتقد می‌شوند که به‌غایت خود رسیده‌اند که بتوانند شاگردان خود را در حال کار و فعالیت نشان دهند؛ طبیعت نیز چنین می‌کند. چه، در غیر این صورت حال ما در برابر شاگردان مانند حال ما در برابر تصویر هرمس اثر پاوسون[1] خواهد بود و نخواهیم توانست بگوییم که آیا علم در درون شاگردان است یا در بیرون[2]. در اینجا غایت، کار و فعل است؛ و فعلیت، فعل است و اصطلاح فعلیت نیز از فعل مشتق است و دلالت بر تحقق و کمال دارد.

در بعضی موارد فعل و غایت یکی است ــ مثلاً غایت حس باصره دیدن است بی‌آنکه از نیروی بینایی غیر از دیدن حاصل دیگری پدید آید ــ ولی در موارد دیگر از فعل مولودی به‌وجود می‌آید، مثلاً از صناعت معماری، علاوه بر فعل ساختن، خانه نیز حاصل می‌شود. بنابراین در مورد نخستین خودِ فعل غایت است و در موردِ دوم نیز فعل به‌هرحال به‌غایت نزدیکتر است تا قوه به‌غایت. زیرا فعل ساختن، در شیئی که در حال ساخته شدن است تحقق می‌یابد و فعل خانه‌سازی همزمان با خانه به‌وجود می‌آید و وجود دارد.

پس آنجاکه نتیجهٔ فعل یعنی به کار انداختن قوه، شیء دیگری غیر از فعل است، فعلیت در شیئی است که ساخته می‌شود مثلاً فعل خانه‌سازی در خانه‌ای است که ساخته می‌شود و فعل بافندگی در شیئی است که بافته می‌شود و همچنین است در موارد دیگر؛ و به‌طور کلی، حرکت در شیئی است که حرکت داده می‌شود. ولی آنجاکه جدا از فعلیت مولودی به‌وجود نمی‌آید، فعلیت در خود فاعل است مثلاً دیدن در بیننده است و نظر در خود ناظر است 1050 b
و زندگی در نفس است (همینطور است نیکبختی زیرا نیکبختی قسم معینی زندگی است.)

---

۱. Pauson نقاش و مجسمه‌ساز یونانی. ــ م.

۲. اشاره به‌تصویری است که چنان ساخته شده بود که به‌چشم بینندگان همچون تصویر برجسته نمایان می‌گردید و بیننده نمی‌توانست بگوید که آیا تصویر مسطح است یا برجسته. (راس)

از اینجا روشن است که جوهر یا صورت، فعلیت است. ولی از همهٔ آنچه گفتیم این نتیجه نیز بدست می‌آید که فعلیت از حیث وجود جوهری مقدم بر قوه است، و چنانکه پیشتر گفته‌ایم، از حیث زمان یک فعلیت مقدم بر فعلیت دیگر است تا برسد به‌فعلیتِ محرک اول سرمدی.

فعلیت به‌معنی حقیقی‌تری هم مقدم بر قوه است. زیرا اشیاء سرمدی از حیث جوهری مقدم بر اشیاء فسادپذیرند و هیچ شیء سرمدی موجود بالقوه نیست. علت این امر این است که هر قوه‌ای در آنِ واحد قوهٔ دو چیز متقابل است. زیرا چیزی که قوهٔ وجود و حضور واقعی در موضوعی را ندارد نمی‌تواند در آن شیئی حاضر باشد ولی چیزی که قوهٔ وجود دارد این امکان نیز در آن هست که هرگز فعلیت نیابد. پس چیزی که امکان وجود دارد هم ممکن است موجود باشد و هم ممکن است موجود نباشد، و بدین ترتیب چیزی واحد امکان هر دو را دارد: یعنی هم امکان موجود بودن و هم امکان موجود نبودن را، و چیزی که امکان موجود نبودن را دارد، ممکن است موجود نباشد و چیزی که ممکن است موجود نباشد فسادپذیر است: یا فسادپذیر به‌معنی مطلق یا فسادپذیر به‌معنایی که می‌گوییم شیء به‌آن معنی امکان موجود نبودن را دارد، مثلاً از حیث مکان یا کم یا کیف. ولی اگر به‌معنی مطلق فسادپذیر باشد، فسادپذیر از حیث جوهر است زیرا «فسادپذیر به‌معنی مطلق» یعنی «فسادپذیر از حیث جوهر». پس هیچ شیئی که فسادناپذیر به‌معنی مطلق است موجود بالقوه به‌معنی مطلق نیست (هرچند مانعی نیست بر اینکه از بعضی جهات ــ مثلاً از حیث کیفیتی معین یا مکانی معین ــ چنین باشد). بنابراین هر شیء فسادناپذیر موجود بالفعل است. همچنین هیچ شیء ضروری موجود بالقوه نیست؛ و موجود ضروری موجود مقدم است زیرا اگر وجود نداشت هیچ چیز وجود نمی‌داشت. همچنین حرکت سرمدی ــ اگر وجود دارد ــ موجود بالقوه نیست. همینطور متحرک سرمدی ــ اگر وجود دارد ــ به‌جهت بالقوه بودن متحرک نیست مگر از حیث حرکت از مکانی

به‌مکانی دیگر[1] (و مانعی نیست بر اینکه چنین شیئی ماده‌ای داشته باشد که به‌سبب آن، استعداد حرکت در جهات مختلف را داشته باشد.) از این‌رو خورشید و ستارگان و کل آسمان دائم در حرکتند و علی‌رغم عقیدهٔ فیلسوفان طبیعی هیچ بیم آن نیست که روزی ساکن شوند، و از این فعالیت خسته نمی‌گردند زیرا حرکت برای آنان، مانند حرکت اشیاء فسادپذیر، ناشی از قوهٔ توانایی دو عمل متضاد نیست تا دوام حرکت برای آنان مستلزم تلاش باشد. علت خستگی این است که جوهر اشیاء فسادپذیر، ماده و قوه است نه فعلیت.

اشیاء تغییرپذیر ــ مانند خاک و آتش ــ از اشیاء فسادناپذیر تقلید می‌کنند زیرا خاک و آتش نیز همیشه در حال فعالیتند و حرکت خود را از خود و در خود دارند[2]. قوه‌های دیگر، چنانکه پیشتر گفتیم، قوهٔ دو چیز متقابلند زیرا چیزی که این قوه را دارد که شیئی را به‌این نحو حرکت دهد می‌تواند آن‌را به‌نحوی دیگر نیز بجنباند و این سخن دربارهٔ قوه‌ای صادق است که با مفهوم عقلی پیوسته است. قوه‌های عاری از عقل نیز ــ بر حسب اینکه حاضر باشند یا غایب ــ نتایج متقابل ببار می‌آورند.

اگر طبایع و جواهری وجود دارند از آن نوع که طرفداران نظریه ایده‌ها از آنها سخن می‌گویند، پس باید شیئی وجود داشته باشد علمی‌تر از «علم فی‌نفسه» و شیئی متحرک‌تر از «حرکت فی‌نفسه»، زیرا این اشیا از حیث فعلیت برتر از علم فی‌نفسه و حرکت فی‌نفسه خواهند بود در حالی که علم فی‌نفسه و حرکت فی‌نفسه قوه‌های اینها خواهند بود[3]. 1051 a

پس روشن شد که فعلیت، مقدم بر قوه و مقدم بر هر مبدأ حرکت و تغییر است.

---

۱. مراد اجرام آسمانی است که از حیث قرار گرفتن در مکانی که هنوز به‌آن نرسیده‌اند بالقوه‌اند. (راس)

۲. یعنی هم محرکند و هم متحرک. (راس)

۳. چون ایده‌ها اشیاء کلی هستند جدا از جلوه‌های جزئی، پس قوه خواهند بود و در نتیجه از حیث فعلیت فروتر از اشیاء جزئی خواهند بود. مثلاً ایدهٔ علم (علم فی‌نفسه) فروتر از علم جزئی بالفعل خواهد بود. (راس)

فصل نهم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ تقدم فعلیت بر قوه ـــ خیر بالقوه و خیر بالفعل

از استدلالی که ذیلاً می‌آوریم روشن می‌شود که فعلیتِ خیر، بهتر و شریفتر از قوهٔ خیر است. هر شیء که دارای قوه نامیده می‌شود توانایی پدید آوردن هر دو اثر متضاد را دارد. مثلاً چیزی که بالقوه سالم است ممکن است بیمار نیز بشود و قوهٔ هر دو حالت را در آن واحد دارد. زیرا قوهٔ واحد، هم قوهٔ تندرستی است و هم قوهٔ بیماری، هم قوهٔ سکون است و هم قوهٔ حرکت، هم قوهٔ ساختن است و هم قوهٔ ویران کردن، هم قوهٔ ساخته شدن و هم قوهٔ ویران شدن. پس قوهٔ اضداد در آن واحد موجود است در حالی که اضداد ممکن نیست در آن واحد موجود باشند، و در نتیجه، فعلیت اضداد ـــ مانند تندرستی و بیماری ـــ نیز در آن واحد ممکن نیست موجود باشد. بنابراین، خیر به‌حکم ضرورت یکی از دو ضد است در حالی که قوه، یا هر دو آنهاست یا هیچ یک از آنها، پس تردید نمی‌ماند که فعلیت [خیر] بهتر است[1].

اما در مورد شر، غایت یا فعلیت بدتر از قوه است. زیرا این قوه نیز قوهٔ

---

۱. در مورد خیر اخلاقی فعلیت بهتر از قوه است زیرا قوهٔ اخلاقی، هم قوهٔ نیکی است و هم قوهٔ بدی همچنانکه قوهٔ طبیعی عاری از عقل، هم قوه تندرست شدن است و هم قوهٔ بیمار شدن. ولی هر دو ضد ممکن نیست در آن واحد بالفعل موجود باشند، و تنها یکی از دو ضد نیک است و دیگری بد است. بنابراین خیر بالفعل بهتر از خیر بالقوه است در حالی که قوه هنوز معلوم نیست که در کدام یک از دو جهت فعلیت خواهد یافت. ـــم.

هر دو اثر متضاد است. بنابراین، شر ممکن نیست جدا و مستقل از اشیاء بد[۱] وجود داشته باشد زیرا شر بر حسب طبیعت مؤخر بر قوه است[۲]. پس پیداست که در اشیایی که از آغاز وجود دارند، یعنی در اشیاء سرمدی، نه بدی و نقصان وجود دارد و نه فساد، زیرا فساد نیز در زمرهٔ شرور است.

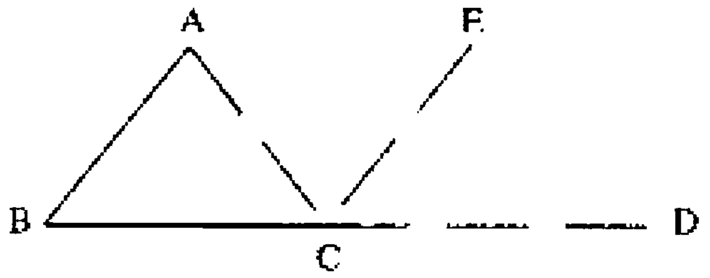
قضایای هندسی نیز از طریق فعلیت کشف می‌شوند زیرا ما این قضایا را از طریق تقسیم اشکال کشف می‌کنیم. اگر اشکال از آغاز منقسم می‌بودند، قضایا از آغاز روشن و بدیهی بودند. ولی حقیقت این است که قضایا فقط بالقوه موجودند. مثلاً چرا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است؟ برای اینکه مجموع زوایای موجود در جنب یک نقطه در خط مستقیم برابر با دو قائمه است. اگر خط موازی با یکی از اضلاع مثلث، از آغاز در جهت بالا کشیده شده بود، مطلب با یک نگاه به‌شکل دریافته می‌شد[۳]. چرا زاویهٔ موجود در یک نیم‌دایره در همهٔ موارد زاویه قائمه است؟ چون هر سه خط، یعنی دو

---

۱. ترجمهٔ تریکو: اشیاء محسوس.ـ م.

۲. نظریهٔ ارسطو در مورد تقدم فعلیت بر قوه او را بر آن می‌دارد که منکر وجود مبدأ شر در جهان باشد. شرّ بالقوه همان‌گونه برتر از شر بالفعل است که خیر بالقوه فروتر از خیر بالفعل است. اشیاء سرمدی چون به‌هیچ‌وجه بالقوه نیستند از این‌رو بهیچ‌وجه دارای عنصر شر نیستند. «شر جدا از اشیاء جزئی و مفرد وجود ندارد» و به‌عبارت دیگر، شر خاصیت ضروری جهان نیست بلکه یک حاصل فرعی جریان عالم است و چیزی است که بعضی اوقات در جریان تلاش اشیاء مفرد برای نیل به کمالی که رسیدن به‌آن برای آنها ممکن است، روی می‌نماید. این واقعیت که اشیا در موارد بسیار به‌این هدف نمی‌رسند ناشی از ماده با ضرورت است. اما ماده مبدأ شر نیست بلکه به کلی بی‌اعتنا به‌خیر و شر است، و در نظر ارسطو جریان عالم همیشه تلاشی است برای نیل به‌صورت و خیر، و از این‌رو خود ماده نیز با صفت «در حال تلاش» وصف می‌شود. رک. سماع طبیعی ارسطو 192a. (راس)

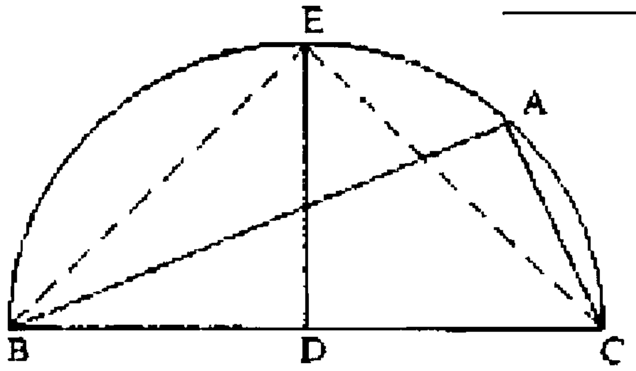
۳.



در این شکل مجموع زوایای ACB و ACE و ECD برابر با دو قائمه است.ـ م.

نصف قاعدهٔ نیم‌دایره و خط عمود بر آن، مساویند. پاسخ این سؤال برای هر کسی که قضیهٔ نخستین را بشناسد معلوم است[۱]. بدین ترتیب روشن است که قضایای موجود بالقوه وقتی کشف می‌شوند که به‌حالت فعلیت درآورده شوند، و علت این امر این است که تفکر ریاضیدان، فعلیت است، و از این‌رو قوه از فعلیت پدید می‌آید و به‌همین جهت مردمان در حال ترسیم اشکال به‌آنها شناسایی می‌یابند، هرچند فعلیت مفرد از حیث پدید آمدن مؤخر از قوه است.

---

۱. 

فصل دهم

«موجود» به‌عنوان «صادق» چه در مورد اشیاء مرکب و چه در مورد اشیاء بسیط

ما اصطلاحات «موجود» و «لاوجود» را اولاً در مورد مقولات به کار می‌بریم و ثانیاً با اشاره به بالقوه یا بالفعل بودنِ این مقولات یا بالقوه یا بالفعل نبودن آنها، و ثالثاً به‌معنی صادق و کاذب. صدق و کذب در اشیاء بسته به پیوستگی و جدایی
آنهاست، به‌طوری که کسی که اشیاء جدا را جدا تلقی می‌کند و اشیاء پیوسته را b ۱۰۵۱
پیوسته می‌نامد، درست حکم می‌کند و حقیقت را می‌گوید، در حالی که کسی که اندیشه‌اش بر خلاف حالت اشیا است دچار اشتباه است و حکمش کاذب است. بنابراین باید تحقیق کنیم که آنچه صدق و کذب نامیده می‌شود چه هنگام وجود دارد و چه هنگام وجود ندارد. باید ببینیم که وقتی ما این اصطلاحات را به کار می‌بریم چه مقصودی از آنها داریم. سفید بودن تو بدان جهت نیست که حکم ما دایر بر اینکه تو سفید هستی صادق است، بلکه چون تو سفید هستی حکم ما دربارهٔ تو صادق است. بعضی اشیا همیشه پیوسته‌اند و جدابودنشان ممتنع است، و بعضی اشیاءِ دیگر همیشه جدا هستند و پیوسته‌بودنشان ممتنع است در حالی که بعضی اشیا دیگر هم پیوسته می‌توانند بود و هم جدا (و در مورد این اشیاء اخیر، وجود به‌معنی پیوسته بودن و واحد بودن است و عدم به‌معنی پیوسته نبودن و کثیر بودن.) دربارهٔ

اشیایی که هم چنین می‌توانند بود و هم چنان، عقیدهٔ واحد و حکم واحد، هم ممکن است صادق باشد و هم کاذب، و کسی که حکمی دربارهٔ آنها می‌کند در یک زمان حقیقت را می‌گوید و در زمانی دیگر خلاف حقیقت را. اما دربارهٔ اشیایی که ممکن نیست به‌نحو دیگر باشند[1]، احکام و عقاید در زمانی صادق و در زمانی کاذب نیستند بلکه حکمی واحد دربارهٔ آنها یا همیشه صادق است یا همیشه کاذب.

ولی در مورد اشیاء غیرمرکب، وجود و عدم و صدق و کذب به‌چه معنی است؟ این‌گونه اشیا مرکب نیستند تا در صورت پیوستگی موجود باشند و در صورت جدایی موجود نباشند مثلاً مانند «چوب سفید است» یا «قطر با ضلع نامتوافق است»؛ و صدق و کذب نیز در مورد اینها به‌معنی صدق و کذب در مورد اشیاء مرکب نمی‌تواند بود. همان‌گونه که صدق در مورد موجودات غیرمرکب به‌معنی صدق در مورد موجودات پیشین نیست، وجود نیز به‌معنی وجود در آن مورد نیست. پس صدق و کذب در مورد اشیاء غیرمرکب چنین است: دریافتن آنها[2] و اعلام آنچه دریافته شده است، صدق است (و اعلام غیر از تصدیق است) و درنیافتن، جهل است. زیرا اشتباه در چنی یک شیء ممکن نیست مگر بالعرض؛ و همین سخن در مورد جواهر غیرمرکب نیز صادق است زیرا در مورد اینها اشتباه ممکن نیست[3]. همهٔ این جواهر بالفعل

---

۱. یعنی اشیایی که همیشه پیوسته‌اند و ممکن نیست جدا باشند و اشیایی که همیشه جدا هستند و ممکن نیست پیوسته باشند. ـم.

۲. در اصل: «تماس یافتن با آنها». ـم.

۳. ارسطو در فصل هفتم کتاب چهارم معنی صدق و کذب را روشن کرد و در اوایل ۱۰۱۲a ۵ گفته شد که «فکر اگر موضوع و محمول را اثباتاً یا نفیاً به‌یک نحو بهم بپیوندد حکمش صادق است و فکر حقیقت را یافته است ولی اگر آنها را به‌نحو دیگر بهم بپیوندد دچار اشتباه است و حکمش کاذب است». سپس در فصل هفتم و نهم کتاب پنجم باز در این‌باره توضیحی داده شد و در فصل دوم کتاب ششم گفته شد که یکی از معانی «موجود»، «صادق» است و در فصل چهارم کتاب ششم موجود به‌معنی «صادق» تشریح شد و گفته شد که صدق و کذب، مبتنی بر پیوستگی و جدایی است. همهٔ این بحثها مربوط بود به‌معنی صادق و کاذب (و موجود و لاوجود) در اشیا و الفاظ مرکب مانند

موجودند نه بالقوه، وگرنه دستخوش کون و فساد می‌بودند. «خود موجود» نه کائن می‌شود و نه فاسد، وگرنه لازم می‌آمد از چیزی کائن شود. پس در مورد اشیایی که جوهر و فعلیت‌اند، اشتباه ممکن نیست بلکه تنها علم و جهل هست. با اینهمه باید دربارهٔ آنها این مطلب را تحقیق کرد که آیا آنها وجود دارند یا نه و آیا دارای چنین طبیعتی هستند یا نه[1].

وجود به‌معنی صدق و عدم به‌معنی کذب، در یک مورد بدین معنی است که اگر موضوع و محمول حقیقتاً با هم پیوسته‌اند پیوستگی صدق است و اگر براستی پیوسته نیستند پیوستگی کذب است. در مورد دیگر، وجود و عدم بدین معنی است که اگر موجود وجود دارد، به‌نحو معینی وجود دارد؛ و اگر
1052 a بدین نحو معین وجود ندارد اصلاً وجود ندارد؛ و صدق به‌معنی شناختن این موضوعات است؛ و در این مورد نه کذب وجود دارد و نه اشتباه بلکه فقط جهل وجود دارد و این جهل شبیه نابینایی نیست زیرا نابینایی با فقدان کامل توانایی تفکر شباهت دارد.

همچنین روشن است که در مورد اشیاء نامتغیر اشتباه از جهت زمان وجود ندارد زیرا قبول می‌کنیم که آنها تغییرناپذیرند. مثلاً اگر مثلث را

ــ چوب سفید است یا انسان هنرمند است و مانند اینها. بدین ترتیب معنی صادق و کاذب و حقیقت و اشتباه در مورد اشیاء مرکب و الفاظ مرکب معلوم شد. اکنون در اینجا گفته می‌شود که در مورد اشیا و الفاظ غیر مرکب (مانند چوب و انسان و مانند اینها) صدق و کذب به‌آن معنی که در مورد اشیاء مرکب صدق می‌کند صادق نیست بلکه در مورد این اشیا صدق عبارت است از دریافت مستقیم شهودی (یا «تماس یافتن با») چنین شیء، و این دریافت، تنها از طریق اعلام ظاهر می‌شود (که غیر از تصدیق است) بی‌آنکه به‌حکمی پیونددهنده، یا جداکننده، نیاز باشد؛ و درنیافتن و «تماس نیافتن» و برنخوردن از طریق شهود جهل است. اینجا اشتباه ممکن نیست (زیرا بهم پیوستن و جدا کردن صورت نمی‌گیرد) مگر بالعرض (یعنی فقط از آن جهت و تنها در صورتی، که حکمی مبتنی بر پیوستن یا جدا کردن صادر شود)؛ و این سخن، هم در مورد چنین اعراض (مانند سفید و نامتوافق و غیره) معتبر است و هم در مورد چنین جواهر یعنی مقولهٔ اول (مانند چوب و انسان و قطر و مانند اینها). ــم.

۱. تریکو: «جوهر»؛ بونیتس: «موجود فی‌نفسه»؛ راس: «جوهر»؛ شوارتز: «چیزی هستند». ــم.

تغییرناپذیر فرض کنیم ممکن نیست معتقد شویم که در یک زمان مجموع زوایایش برابر با دو قائمه است و در زمانی دیگر چنین نیست وگرنه لازم می‌آید که مثلث تغییرپذیر باشد، بلکه فقط می‌توان فرض کرد عضوی از چنین جنسی دارای صفتی معین است و عضوی دیگر دارای این صفت نیست. مثلاً می‌توانیم فرض کنیم که هیچ عددِ زوج عدد نخستین نیست یا بعضی اعداد زوج عدد نخستین‌اند و بعضی دیگر چنین نیستند[۱]. ولی در مورد موجود بسیط نامتحرکی که از حیث عدد واحد است چنین اشتباهی هم ممکن نیست روی دهد زیرا در چنین مورد ممکن نیست بیندیشم که بعضی از آنها دارای فلان صفتند و بعضی دیگر دارای آن صفت نیستند بلکه حکم ما دربارهٔ آن یا صادق خواهد بود یا کاذب زیرا آن موجود، به‌طور سرمدی چنان است که هست.

---

۱. یونانیان عدد دو را عدد اول می‌دانستند. ــ م.

کتاب دهم

(یوتا)

فصل اول

معانی مختلف «واحد». ماهیتِ واحد «مقیاس بودن» است

پیشتر، هنگام بحث در معانی اصطلاحات[1]، گفتیم که واحد معانی متعدد دارد. اشیایی را که به‌معنی نخستین و بالذات واحد نامیده می‌شوند نه بالعرض، می‌توان تحت چهار عنوان گرد آورد، گرچه کلمهٔ واحد در معانی بیشتری به‌کار می‌رود.

اولاً واحد شیء متصل را گویند، خواه متصل به‌طور کلی و خواه مخصوصاً متصل بر حسب طبیعت[2] نه به‌علت تماس یا بهم بسته بودن. در میان این‌گونه اشیا شیئی به‌معنی بیشتر و مقدمتر واحد است که حرکتش قسمت‌ناپذیرتر و بسیطتر است[3].

واحد به‌درجه‌ای بالاتر، شیئی است که کل است[4] و شکل و صورتی معین دارد خصوصاً اگر بر حسب طبیعت چنین است نه از طریق قسر و قهر (مانند اشیایی که با چسب یا میخ یا بند بهم پیوسته‌اند) و به‌عبارت دیگر اگر علت اتصال در خود شیء است؛ و شیئی چنین است که حرکتش حرکتی واحد و قسمت‌ناپذیر از حیث زمان و مکان است. پس اگر شیئی وجود دارد که بر حسب طبیعت مبدأ نخستین قسم حرکت را (یعنی حرکت مکانی را)، و از

---

۱. رک. کتاب پنجم، فصل ششم. ـ م.

۲. مانند حیوانات و گیاهان. (تریکو)

۳. فلک ثوابت. (تریکو)

۴. رک. کتاب پنجم، فصل ۲۶. ـ م.

این قسم نیز نخستین قسم آن یعنی حرکت مستدیر را دارد[۱]، چنین شیئی در میان همهٔ مقادیری که واحدند، نخستین آنهاست. پس بعضی اشیا واحد بدین معنی هستند یعنی واحدند از این جهت که کل و متصلند. اشیاء دیگر از این جهت واحدند که تعریفشان واحد است. واحد به‌این معنی اخیر، شیئی است که اندیشه دربارهٔ آن (= یا تصوّر آن) واحد، یعنی تجزیه‌ناپذیر است؛ و اندیشه دربارهٔ شیئی واحد است که نوعاً یا عدداً واحد است. از حیث عدد شیء مفرد واحد است و از حیث نوع شیئی واحد است که برای شناسایی و علم قسمت‌ناپذیر است. بنابراین شیئی واحد به‌معنی نخستین است که علت وحدت جواهر است[۲].

پس اصطلاح واحد در این معانی به کار می‌رود: (۱) متصل طبیعی (۲) کل (۳) شیء مفرد (۴) کلی. همهٔ اینها از این جهت واحدند که در مورد بعضی از آنها حرکت قسمت‌ناپذیر است و در مورد بعضی دیگر اندیشه یا تعریف.

1052 b ولی باید توجه داشت که این سؤال که کدام قسم اشیا واحد نامیده می‌شوند، نه عین این سؤال است که ماهیت واحد چیست، و نه عین این سؤال که تعریف واحد چیست. از یک‌سو اصطلاح «واحد» دارای همهٔ آن معانی است که تشریح کردیم، و هر یک از اشیایی که یکی از آن معانی دربارهٔشان صادق است واحد است. از سوی دیگر ماهیت واحد گاهی به‌معنی واحدِ یکی از آن اشیا است، و گاه چیز دیگری است که به‌معنیِ حقیقیِ نام واحد نزدیکتر است در حالی که نام واحد به‌آن اشیا فقط به‌معنایی تقریبی صدق می‌کند. همین فرق در مورد «عنصر» و «علت» نیز نمایان می‌شود اگر از یک‌سو اشیایی

---

۱. مثلاً یکی از افلاک. (تریکو)

۲. مقصود صورت است. این وحدت وحدت اصلی و بنیادی است. نوع (مانند انسان و اسب) واحد است برای اینکه قسمت‌پذیر به‌انواع دیگر نیست؛ و همچنین است فرد و شخص. ولی حیوان به‌طور کلی، واحد نیست زیرا قسمت‌پذیر به‌انواعی است که از حیث مفهوم با یکدیگر فرق دارند. (تریکو)

را برشماریم که اطلاق علت یا عنصر بر آنها جایز است و از سوی دیگر خود کلمهٔ عنصر یا علت را تعریف کنیم. زیرا آتش به‌یک معنی عنصر است (و شاید نامتناهی بالذات یا چیز دیگری از این قبیل نیز بر حسب طبیعتش عنصر است) ولی به‌معنایی دیگر عنصر نیست زیرا آتش بودن و عنصر بودن یکی نیست. آتش به‌عنوان شیئی معیّن و جوهری طبیعی عنصر است؛ ولی خود «عنصر» به‌معنی چیزی است که دارای این خاصیت است که شیئی دیگر از آن ــ به‌عنوان نخستین جزء تشکیل‌دهنده‌اش ــ به‌وجود آمده است[1]. همینطور است علت و واحد و هر چه از این قبیل است. پس معنی «واحد بودن» عبارت است از قسمت‌ناپذیر بودن و ذاتاً «این چیز» بودن یعنی موجودی معین و مفرد بودن و قادر به‌جدا بودن خواه از حیث مکان و خواه از حیث نوع و خواه در اندیشه، و یا شاید «کل و قسمت‌ناپذیر بودن». ولی واحد، خصوصاً به‌معنی مقیاس اول یک جنس است، و مخصوصاً مقیاس کمیت، زیرا این معنی از کمیت به‌مقوله‌های دیگر نقل شده است. زیرا مقیاس، چیزی است که کمیت از طریق آن شناخته می‌شود؛ و کمیت به‌عنوان کمیت یا از طریق یک واحد شناخته می‌شود یا از طریق یک عدد، و هر عدد از طریق واحد شناخته می‌شود. از این رو هر کمیت به‌عنوان کمیت از طریق واحد شناخته می‌شود و آنچه کمیتها نخستین‌بار از طریق آن شناخته می‌شوند، خود واحد است و از این جهت واحد، مبدأ عدد به‌عنوان عدد است و اصطلاح «مقیاس» از اینجا به‌اشیاء دیگر نیز تسری داده شده است و در اجناس دیگر اشیا نیز «مقیاس» به‌معنی چیزی است که هر شیء نخستین‌بار از طریق آن شناخته می‌شود؛ و مقیاس هر شیء، واحدی است چه در درازا و چه در پهنا و چه در ستبرا و چه در سنگینی و چه در سرعت (هر یک از دو اصطلاح سنگینی و سرعت به‌دو

---

۱. مقصود این است که آتش بنفسه عنصر نیست بلکه عنصر بودن، عرضی برای آتش است. ـم.

چیز متضاد دلالت دارند زیرا هر یک دارای دو معنی است: «سنگین» هم به‌چیزی گویند که اصلاً دارای وزن است و هم به‌چیزی که زیادت در وزن دارد، و سریع نیز هم به‌چیزی گویند که اصلاً دارای حرکت است و هم به‌چیزی که زیادت در حرکت دارد، زیرا آهسته نیز سرعتی معین دارد و سبک نیز دارای وزن است.)

در همهٔ این موارد مقیاس و مبدأ واحد و قسمت‌ناپذیر است چنانکه ما مقیاس خط را نیز که خطی به‌طول یک «پا» است قسمت‌ناپذیر تلقی می‌کنیم. ما در همهٔ موارد: چیزی واحد و قسمت‌ناپذیر را به‌عنوان مقیاس می‌جوییم، یعنی چیزی راکه از حیث کیفیت یا از حیث کمیت بسیط است؛ و هر مقیاسی که افزودن چیزی به‌آن یا کاستن از آن ناممکن می‌نماید، مقیاس دقیق و کامل
۱۰۵۳ a است. به‌همین جهت مقیاس عدد، دقیقترین و کاملترین مقیاسها ست زیرا ما واحد را چیزی فرض می‌کنیم که از همه حیث قسمت‌ناپذیر است. ولی در موارد دیگر، از این‌گونه مقیاس تقلید می‌کنیم، زیرا اگر به‌استادیون[۱] و تالنت[۲] و سایر چیزهای نسبتاً بزرگ چیزی افزوده یا از آنها کاسته شود کمتر جلب توجه می‌کند تا در مورد چیزهای کوچکتر. از این‌رو همهٔ مردمان چیزی را مقیاس اشیا قرار می‌دهند که افزودن چیزی محسوس به‌آن یا کاستن چیزی محسوس از آن ممکن نباشد، خواه برای اشیاء جامد و مایع و خواه برای وزن و اندازه، و گمان می‌کنند که کمیت را می‌شناسند اگر آن‌را به‌وسیلهٔ این مقیاسها بشناسند. همچنین حرکت را نیز به‌وسیلهٔ حرکت بسیط و سریعترین حرکات می‌سنجند زیرا این‌گونه حرکت در کمترین مدت‌زمان انجام می‌گیرد. در ستاره‌شناسی نیز واحدی از این قسم، مبدأ و مقیاس است (زیرا ستاره‌شناسان چنان می‌دانند که حرکت آسمان یکسان و سریعترین حرکات است و دربارهٔ

۱. واحد طول برابر با تقریباً ۱۸۰ متر. ــم.
۲. واحد وزن و واحد پول. ــم.

سایر حرکات با قیاس با آن داوری می‌کنند.) همچنین مقیاس موسیقی ربع صدا ــ به‌عنوان کوچکترین صدا ــ است و مقیاس سخن، حروف الفبا. همهٔ اینها واحدند، ولی نه به‌این معنی که «واحد» به‌همهٔ اینها به‌یک معنی قابل حمل باشد بلکه به‌معنایی که شرح دادیم.

اما مقیاس از حیث عدد همیشه واحد نیست بلکه بعضی اوقات متعدد است. مثلاً دو نوع ربع صدا وجود دارد (که فرقشان را با گوش نمی‌توان حس کرد ولی از طریق نسبتهای عددی می‌توان دریافت) و همچنین صداهایی که مقیاس سنجش سخن می‌باشند بیش از یکی هستند. قطر مربع و ضلع آن نیز با دو گونه مقیاس سنجیده می‌شوند و همچنین برای همهٔ مقادیر مقیاسهای مختلف وجود دارد.

پس واحد، مقیاس همهٔ اشیا است زیرا ما عناصر تشکیل‌دهندهٔ جوهر را یا از طریق تقسیم شیئی از حیث کمیت می‌شناسیم یا از طریق تقسیم از حیث نوع؛ و واحد قسمت‌ناپذیر است برای اینکه نخستین چیز در هر جنسی از موجودات، قسمت‌ناپذیر است. ولی هر واحد، قسمت‌ناپذیر به‌یک معنی نیست. مثلاً «پا» و «واحد» قسمت‌ناپذیر به‌یک معنی نمی‌باشند؛ بلکه «واحد» از هر حیث و کاملاً قسمت‌ناپذیر است در حالی که «پا»، چنانکه گفتیم در زمرهٔ اشیایی قرار دارد که تنها برای ادراک حسی قسمت‌ناپذیرند زیرا در حقیقت همهٔ اشیاء متصل قسمت‌پذیرند.

بعلاوه، مقیاس همیشه با شیئی که سنجیده می‌شود از یک جنس است. مثلاً مقیاس مقادیر مقدار است و مخصوصاً مقیاس طول طول است و مقیاس عرض پهناست و مقیاس صدا صداست و مقیاس وزن وزن است و مقیاس آحاد واحد است. (مطلب را باید بدین‌گونه فهمید و نباید گفت که مقیاس اعداد عدد است. البته بایستی چنین می‌گفتیم اگر می‌خواستیم برای هر دو، یعنی مقیاس و آنچه سنجیده می‌شود، کلمه‌ای واحد به کار ببریم. ولی در این

صورت مقصود به‌نحو صحیح ادا نمی‌شد و سخن ما چنین معنی می‌داد که مقیاس آحاد آحاد هستند نه واحد، زیرا عدد به‌معنی عدهٔ کثیری از آحاد است.)

به‌همین دلیل ما علم و ادراک حسی را مقیاس اشیا می‌نامیم زیرا هر شیء را به‌یاری آنها می‌شناسیم هرچند در حقیقت خود آنها، به‌جای اینکه اشیا را بسنجند، سنجیده می‌شوند. ولی حال ما در این مورد مانند این است که کسی ما را اندازه بگیرد و ما با دیدن اینکه آن کس مقیاس را چند بار به‌کار می‌برد بدانیم که به‌چه بزرگی هستیم. وقتی که پروتاگوراس می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است»، این سخن مانند این است که او گفته باشد مقیاس، مرد عالم است یا کسی است که دارای ادراک حسی است از این جهت که این کسان
۱۰۵۳ b دارای ادراک حسی یا علم هستند و ما ادراک و علم را مقیاس موضوعاتشان تلقی می‌کنیم. بنابراین، این‌گونه متفکران سخن مهمی نمی‌گویند هرچند چنین می‌نمایند که گویی مطلب مهمی بیان می‌کنند.

از آنچه گفتیم روشن شد که واحد به‌معنی حقیقی، اگر مطابق معنی کلمه تعریفش کنیم، یک مقیاس است، و در درجهٔ اول مقیاس کمیت است و در درجهٔ دوم مقیاس کیفیت. بعضی اشیا از این جهت واحدند که از حیث کمیت قسمت‌ناپذیرند و بعضی از این جهت که از حیث کیفیت قسمت‌ناپذیرند. بنابراین، واحد قسمت‌ناپذیر است: یا مطلقاً و یا از این جهت که واحد است.

فصل دوم

واحد جوهر نیست بلکه محمول کلی است

اکنون باید این مطلب را بررسی کنیم که جوهر و طبیعت «واحد»، به کدام‌یک از دو وجه موجود است. هنگام بحث دربارهٔ مسائل، این سؤال را به‌میان آوردیم و پرسیدیم که واحد چیست و آن‌را چگونه باید تلقی کرد و آیا خود واحد ــ چنانکه نخست فیثاغوریان و سپس افلاطون ادعا کرده‌اند ــ موجود به‌عنوان جوهر است؟ یا باید گفت طبیعتی وجود دارد که نقش موضوع را برای واحد ایفا می‌کند؟ و آیا نباید واحد را به‌شیئی برگرداند که شناخته‌تر است، و آیا دربارهٔ واحد نباید مانند فیلسوفان طبیعی به‌وجهی روشنتر و آشکارتر سخن گفت؟ یکی از این فیلسوفان می‌گوید واحد مهر (عشق) است و دیگری هوا و سومی نامتناهی را واحد می‌داند.

اگر، چنانکه در اثنای بحث دربارهٔ جوهر و موجود گفتیم، هیچ کلی ممکن نیست جوهر باشد، و اگر خود «موجود» ممکن نیست جوهر به‌معنی شیئی مفارق از موجودات کثیر باشد (زیرا کلی نسبت به‌موجودات کثیر عام است) بلکه فقط محمول موجودات است، پس روشن است که واحد نیز ممکن نیست جوهر باشد زیرا واحد و موجود کلیترین محمولها هستند. از این‌رو از یک‌سو اجناس، جواهر و طبایعی جدا از اشیاء دیگر نیستند و از سوی دیگر واحد ممکن نیست جنس باشد به‌همان دلیل که موجود و جوهر نیز ممکن نیست جنس باشند.

بعلاوه، واحد در همهٔ مقولات باید همین‌گونه باشد. چون عدد معانی

واحد برابر با عددِ معانی موجود است، پس اگر در حوزهٔ کیفیات، واحد چیزی معین و طبیعتی معین است و در حوزهٔ کمیات نیز چنین است، بنابراین در هر مقوله باید بپرسیم که طبیعت واحد چیست همچنانکه باید بپرسیم که طبیعت موجود چیست، زیرا گفتن اینکه طبیعت آن صرفاً واحد بودن ـ یا موجود بودن ـ است کافی نیست. در رنگها، واحد یک رنگ است، مثلاً سفید، و رنگهای دیگر از سفید و سیاه به‌وجود می‌آیند و سیاه عدم سفید است همچنانکه تاریکی عدم روشنایی است. پس اگر همهٔ موجودات رنگ بودند در این صورت اشیاء موجود عددی معین بودند. ولی عددِ چه چیز؟ بی‌گمان عددِ رنگها؛ و واحد، واحد معینی می‌بود، مثلاً سفید. همچنین اگر همهٔ موجودات صداهای موسیقی بودند، عددی معین می‌بودند یعنی عددِ ربع صداها، ولی در این صورت ماهیت آنها عدد نمی‌بود، و واحد شیئی می‌بود که جوهرش واحد نمی‌بود بلکه ربع صدا می‌بود. همچنین اگر همهٔ موجودات
۱۰۵۴a سخن می‌بودند، همهٔ اشیاءِ موجود عددِ حروف می‌بودند و واحد حرف صداداری می‌بود. باز اگر همهٔ اشیاء موجود، اشکالی تشکیل‌یافته از خطوط مستقیم می‌بودند در این صورت همهٔ موجودات عددِ اشکال می‌بودند و واحد مثلثی[1] می‌بود. این سخن در مورد سایر اجناس نیز صادق است. حال چون در تعیّنات و در کیفیت و در کمیت و در حرکت، هم اعداد هست و هم یک واحد، و در همهٔ این موارد ـ یعنی در همهٔ مقولات غیر از جوهر ـ عدد عددِ اشیاء معینی است و واحد، شیءِ معینِ واحدی است، و جوهرش فقط واحد بودن نیست، پس باید در مورد مقولهٔ جوهر نیز همین‌گونه باشد زیرا وضع واحد در همهٔ مقوله‌ها به‌یک نحو است[2].

---

۱. زیرا مثلث نخستین شکل تشکیل یافته از خطوط مستقیم تلقی می‌شود. (تریکو)

۲. بنابراین واحد محمول است نه جوهر. اگر در مقوله‌های دیگر ممکن نیست واحدی قائم بذات موجود باشد پس در مقولهٔ جوهر نیز ممکن نیست واحدی وجود داشته باشد که هیچ موضوعی نداشته باشد زیرا چه دلیلی هست بر اینکه در کیفیت و کمیت و غیره همیشه چیزی موضوع واحد باشد ولی در مقولهٔ جوهر چنین نباشد بلکه خود واحد جوهر باشد؟ (تریکو)

پس روشن است که واحد در همهٔ اجناس شیء معین واحدی است و در هیچ مورد طبیعت آن واحد بنفسه نیست. ولی همچنانکه در رنگها خود واحد که باید بجوییم، رنگی واحد است، در جوهر نیز خود واحد، جوهری واحد[1] است. این نکته که به‌یک معنی معین، واحد و موجود دارای یک معنی می‌باشند اولاً از اینجا پیداست که معانی واحد با مقوله‌ها منطبق است و خود واحد تحت هیچ‌یک از مقوله‌ها قرار ندارد (یعنی نه در مقولهٔ جوهر است و نه در کیفیت، بلکه درست مانند موجود با همهٔ مقوله‌ها پیوسته است)؛ و ثانیاً از اینجا پیداست که «یک انسان» معنایی بیشتر از «انسان» ندارد (همچنانکه «موجود» چیزی جدا از جوهر یا کیفیت یا کمیت نیست)؛ و ثالثاً از اینجا پیداست که واحد بودن درست به‌معنی یک شیء معین بودن است.

---

۱. مثلاً انسانی. (تریکو)

فصل سوم

واحد و کثیر؛ همانی؛ شباهت؛ غیریّت؛ فرق

واحد و کثیر به‌چند معنی با یکدیگر تقابل دارند. یک بار واحد به‌معنی قسمت‌ناپذیر در مقابل کثیر به‌معنی قسمت‌پذیر قرار دارد زیرا شیء منقسم یا قسمت‌پذیر را کثیر می‌نامند و قسمت‌ناپذیر یا غیرمنقسم را واحد. چون تقابل بر چهار نوع است[1] و چون یکی از دو طرف «قسمت‌پذیر» و «قسمت‌ناپذیر» عدم است پس قسمت‌پذیر و قسمت‌ناپذیر باید ضد یکدیگر باشند. این دو را نه نقیض یکدیگر می‌توان شمرد و نه دو چیز متقابل به‌معنی دو چیز مضاف. واحد نام خود را از ضد خود اخذ می‌کند و از طریق ضد خود تبیین می‌شود، و به‌عبارت دیگر قسمت‌ناپذیر از طریق قسمت‌پذیر تبیین می‌گردد زیرا کثیر و قسمت‌پذیر را بهتر از قسمت‌ناپذیر می‌توان به‌حس دریافت و به‌همین جهت کثیر در تعریف، مقدم بر قسمت‌ناپذیر است[2].

چنانکه در «انتخاب اضداد[3]» گفته‌ایم، همان و شبیه و برابر، به‌واحد تعلق دارند و غیر و ناشبیه و نابرابر به کثیر.

---

۱. چهار نوع تقابل عبارتند از تناقض و تضاد و اضافه، و ملکه و عدم (رک. کتاب پنجم ـ دلتا ـ فصل ۱۰). ـ م.

۲. ولی فقط در تعریف، یعنی در ترتیب منطقی، زیرا از حیث ترتیب کون، واحد مقدم بر کثیر است. (تریکو)

۳. ظاهراً اشاره به‌نوشته‌ای است که از میان رفته است. رک. ۱۰۵۴a. ـ م.

«همان» را در معانی متعدد به کار می‌بریم: بعضی اوقات به‌معنی «همانی از حیث عدد[1]»؛ و بعضی اوقات برای شیئی که هم از حیث صورت و هم از حیث ماده یک و همان است مثلاً می‌گوییم تو با خودت یک و همان هستی هم از حیث صورت و هم از جهت ماده[2]. همچنین همان را در مورد اشیایی به کار می‌بریم که تعریف جوهر نخستینشان یکی است مثلاً می‌گوییم دو خط مستقیم مساوی یک و همانند[3] و دو مثلث متساوی‌الاضلاع مساوی یک و همانند: هرچند از این نوع مثلث به‌تعداد کثیر وجود دارد ولی در مورد آنها برابری به‌معنی همانی است. 1054 b

«شبیه» اشیایی را گوییم که مطلقاً یک و همان نیستند و جوهر انضمامیشان نیز با یکدیگر فرق دارد ولی صورتشان یک و همان است مثلاً مربع بزرگتر شبیه مربع کوچکتر است و دو خط مستقیم نابرابر شبیه یکدیگرند. اینها فقط شبیه یکدیگرند نه مطلقاً یک و همان. اشیاء دیگر هنگامی شبیهند که صورتشان یک و همان است و پذیرای بیشتری و کمتری هستند ولی دارای بیشتری و کمتری نیستند. باز اشیایی را شبیه می‌نامیم که دارای کیفیتی هستند (مثلاً سفیدی) که از حیث صورت یک و همان است ولی آن کیفیت در یکی از آنها به‌درجه‌ای بیشتر است و در دیگری کمتر. اینها را از این جهت شبیه می‌نامیم که صورتشان یکی است. باز اشیایی شبیه نامیده می‌شوند که تعداد کیفیات مشترکشان بیشتر از تعداد کیفیات مختلفشان است ـ خواه کیفیات به‌طور کلی و خواه کیفیات ظاهری ـ مثلاً قلع و نقره از این جهت که هر دو سفیدند شبیه همند و همچنین طلا و آتش از این جهت که زرد متمایل به‌سرخند.

۱. وحدت یا همانی در این مورد وحدت بالعرض است. رک. کتاب پنجم (دلتا) فصل ۹. (تریکو)
۲. اینجا ماده و عدد یک و همان است، و این‌گونه همانی همانی مطلق است. (تریکو)
۳. ما در فارسی معمولاً نمی‌گوییم «دو خط مساوی همانند». یا می‌گوییم عین یکدیگرند و یا می‌گوییم یکی هستند یا برابرند. از این‌رو ما در ترجمهٔ اصطلاح same یا le même به‌جای همان، «یک و همان» را به کار می‌بریم. ــ م.

از اینجا روشن است که «غیر» و «ناشبیه» نیز معانی متعدد دارند. «غیر»، اولاً به‌معنی مقابل «همان» به کار می‌رود (به‌طوری که هر چیز در مقایسه با چیزی یا با آن یک و همان است یا غیر از آن). ثانیاً غیر را در مورد اشیایی به کار می‌برند که نه ماده‌شان یکی است و نه تعریفشان. بدین معنی، تو غیر از همسایه‌ات هستی. ثالثاً غیر در مورد موضوعات ریاضی به کار می‌رود. از این‌رو همان یا غیر را می‌توان به‌هر چیزی در مقام مقایسه با چیزی دیگر حمل کرد بشرط اینکه چیزهایی که با هم مقایسه می‌شوند واحد و موجود باشند، زیرا غیر نقیض همان نیست و به‌همین جهت غیر را نمی‌توان به‌لاوجود حمل کرد (در حالی که «نه همان» را می‌توان حمل کرد) بلکه به‌همهٔ اشیاء موجود می‌توان حمل کرد زیرا هر چه موجود و واحد است، بر حسب طبیعتش یا با شیء دیگر یکی است یا با آن یکی نیست.

پس همان و غیر بدین معنی با یکدیگر تقابل دارند. ولی «فرق»، با غیریت یک و همان نیست زیرا دو چیز که غیر از یکدیگرند لازم نیست که از جهتی معین غیر از یکدیگر باشند زیرا هر موجودی یا همان است یا غیر. ولی شیئی که «فرق» دارد، با شیئی معین و از جهتی معین فرق دارد به‌طوری که باید چیز معینی وجود داشته باشد که آن دو شیئی از حیث آن چیز معین با یکدیگر فرق داشته باشند. این چیز، یا جنس است یا نوع، زیرا هر شیء که با شیئی دیگر فرق دارد یا از حیث جنس فرق دارد یا از حیث نوع. دو شیء هنگامی از حیث جنس با یکدیگر فرق دارند که دارای مادهٔ مشترک نیستند و از یکدیگر به‌وجود نمی‌آیند[1]، یعنی به‌مقوله‌های مختلف متعلقند؛ و هنگامی از حیث نوع با هم فرق دارند که به‌جنسی واحد متعلق می‌باشند (و جنس، آن‌چیزی است که بالذات به‌هر دو شیء قابل حمل است).

---

۱. نداشتن مادهٔ مشترک دلیل است بر اینکه ممکن نیست از یکدیگر به‌وجود آیند. (تریکو)

اضداد چیزهایی هستند که با یکدیگر فرق دارند و تضاد نوعی فرق است[۱]. درستی این سخن از طریق استقرا روشن می‌شود زیرا می‌بینیم که همهٔ ۱۰۵۵ a
اضداد، فرق واقعی با یکدیگر دارند نه تنها غیریّت صرف. بعضی اضداد از حیث جنس با هم فرق دارند و بعضی تحت مقوله‌ای واحد قرار دارند و از این‌رو از یک جنسند و از حیث جنس یک و همانند. ما در جای دیگر گفته‌ایم که کدام اشیا از حیث جنس یک و همانند و کدام اشیا از این حیث غیر از یکدیگرند.

۱. تضاد حداکثر فرق است یعنی فرق کامل. (تریکو)

فصل چهارم

تضاد فرقِ کامل است

چون اشیایی که با هم فرق دارند فرقشان بسیار یا کم می‌تواند بود از این‌رو فرقی هست که بزرگترین فرقهاست و من این فرق را «تضاد» می‌نامم. درستی این سخن که تضاد بزرگترین فرقهاست از طریق استقرا روشن می‌شود زیرا اشیایی که در جنس با هم فرق دارند راهی به‌یکدیگر ندارند و قابل انتقال به‌یکدیگر نیستند بلکه از یکدیگر بسیار دورند و قابل قیاس با یکدیگر نمی‌باشند. در میان اشیایی که از حیث نوع با هم فرق دارند، دو طرفی که کون از آنها آغاز می‌شود، اضدادند؛ و فاصله میان دو طرف ــ و در نتیجه، فاصله میان ضدین ــ بزرگترین فواصل است.

در هر جنسی آنچه بزرگترین است تامّ و کامل است. زیرا بزرگترین، آن چیزی است که هیچ چیز نمی‌تواند از آن تجاوز کند، و کامل چیزی است که در فراسوی آن چیزی یافت نمی‌شود. فرق کامل، منتها و غایتِ فرقهاست، همچنانکه در مورد اشیاء دیگر نیز شیئی را کامل می‌نامیم که به‌غایت رسیده است. در فراسوی غایت هیچ چیز وجود ندارد، و غایت در همه چیز نهایت است و محیط بر همه چیز. از این‌رو آنچه به‌مرحلهٔ کمال رسیده است به‌چیزی نیاز ندارد. از اینجا روشن می‌شود که تضاد، فرق کامل است. ولی چون

اصطلاح ضد در معانی مختلف به کار می‌رود[1] از این رو «کامل» در مورد انواع اضداد به‌همان معنی صدق می‌کند که تضاد در مورد آنها صادق است[2].

اگر این سخن درست است پس تردید نمی‌ماند در اینکه یک شیء بیش از یک ضد نمی‌تواند داشت زیرا نه فرقی بزرگتر از «بزرگترین فرق» وجود دارد و نه بیش از دو نقطه می‌توان یافت که دورترین نقاط از یکدیگر باشند[3]؛ و به‌طور کلی اگر تضاد، فرق است، و اگر فرق میان دو شیء وجود دارد، پس تضاد به‌عنوان فرق کامل نیز فقط میان دو شیء وجود می‌تواند داشت.

سایر تعاریف اضداد نیز بضرورت صادقند. چه، نه‌تنها فرق کامل بزرگترین فرقهاست[4] (زیرا ما میان اشیایی که خواه از حیث جنس و خواه از حیث نوع فرق دارند، فرقی بزرگتر از فرق کامل نمی‌توانیم یافت، و ما نشان داده‌ایم[5] که میان یک شیء و اشیاء بیرون از جنس آن، فرق وجود ندارد[6] و در میان اشیایی که از حیث نوع فرق دارند فرق کامل بزرگترین فرقهاست) بلکه از اشیاء داخل در یک جنس نیز دو شیء که بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند ضد یکدیگرند[7] (زیرا فرق کامل بزرگترین فرق میان انواع یک جنس است). بعلاوه، از اشیاء موجود در ماده‌ای پذیرا، دو شیء که بزرگترین فرقها را با یکدیگر دارند، ضد یکدیگرند[8] (زیرا مادهٔ اضداد یک و همان است)؛ و

۱. معانی مختلف ضد هم‌اکنون شرح داده خواهد شد و ما در زیرنویس به‌یکایک آنها اشاره خواهیم کرد. ــم.

۲. یعنی معنی کلمهٔ «کامل» بر حسب معنی کلمهٔ «ضد» تغییر می‌یابد. (تریکو)

۳. سایر تعاریف تضاد در کتاب پنجم (دلتا) فصل ۱۰ تشریح شده است. (تریکو)

۴. این، نخستین معنی ضد است. ــم.

۵. گویا اشاره ارسطو به‌اواخر فصل سوم (همین کتاب دهم) است ولی در آنجا چنین سخنی گفته نشده است بلکه به‌عکس گفته شده است «هر شیء که با شیئی دیگر فرق دارد یا از حیث جنس فرق دارد یا از حیث نوع». ــم.

۶. یعنی مثلاً میان «سفید» و «خط» نه فرق وجود دارد و نه تضاد، در حالی که میان سفید و سیاه هم فرق کامل وجود دارد و هم تضاد. ــم.

۷. معنی دوم ضد. ــم.

۸. معنی سوم ضد. ــم.

بعلاوه از اشیایی که به‌قوه‌ای واحد تعلق دارند دو شیء که بیش از همه با یکدیگر فرق دارند ضد یکدیگرند[1] زیرا علمی که با یک جنس اشیا سروکار دارد علمی واحد است و در میان این اشیاء فرق کامل بزرگترین فرقهاست.

تضادِ نخستین و درجهٔ اول، تضاد ملکه و عدم است، ولی نه هر عدم (زیرا عدم معانی متعدد دارد) بلکه عدم کامل[2]. اضداد دیگر با توجه به‌این تضاد نخستین، ضد نامیده می‌شوند: یا برای اینکه این تضاد را دارند[3]، یا برای اینکه آن‌را پدید می‌آورند یا توانایی پدید آوردن آن‌را دارند، و یا کسب یا از دست 1055 b
دادن این اضداد یا اضداد دیگر هستند. چون تناقض و عدم و تضاد و اضافه اقسام تقابلند، و چون در میان اینها تناقض در درجهٔ اول قرار دارد و میان دو متناقض واسطه‌ای وجود ندارد حال آنکه میان دو ضد ممکن است واسطه‌ای وجود داشته باشد، پس معلوم می‌شود که تناقض و تضاد یک و همان نیست. عدم، قسمی از تناقض است زیرا آنچه متحمل عدم است ــ خواه عدم مطلق و خواه عدم از حیثی معین ــ یا اصلاً فاقد استعداد دارا بودن چیزی است یا فاقد چیزی است که بر حسب طبیعتش بایستی آن‌را می‌داشت. همین‌جا به‌فرقی در معنی آن دو برمی‌خوریم که در جای دیگر توضیح داده‌ایم[4]. پس عدم قسمی تناقض است یا ناتوانیی است که یا مادهٔ پذیرنده سبب آن است و یا با آن ماده همراه است. از این جهت است که عدم بعضی اوقات می‌تواند وجود واسطه‌ای را بپذیرد[5] در حالی که تناقض واسطه نمی‌پذیرد، زیرا هر شیء یا باید برابر باشد یا برابر نباشد ولی هر شیئی همیشه برابر یا نابرابر نیست بلکه تنها شیئی چنین است که پذیرای برابری است. چون کونهایی که در ماده روی

---

۱. ضد به‌معنی چهارم. ــ م.

۲. مثلاً رنگ قهوه‌ای که عدم سفید است عدم کامل نیست و از این‌رو ضد سفید به‌معنی تضاد نخستین و درجه اول نیست. عدم کامل در مورد سفید و سیاه است. ــ م.

۳. مانند جسم سفید و جسم سیاه. ــ م.

۴. کتاب پنجم (دلتا) فصل ۲۲. ــ م.

۵. مثلاً میان عادل و غیر عادل وجود واسطه ممکن است (رک. a ۱۰۶۱). ــ م.

می‌دهند، جریان خود را از اضداد آغاز می‌کنند بدین ترتیب که یا از صورت و ملکهٔ صورت و یا از عدم صورت یا شکل شروع به پیشرفت می‌کنند، پس روشن است که هر ضدی عدم است ولی هر عدمی ضد نیست. (علت این امر این است که شیئی که متحمل عدم می‌شو، ممکن است آن‌را به‌انحاءً مختلف متحمل شود[۱].) ضد، چیزی است که تغییر، از آن به‌عنوان دورترین نقطهٔ مقابل، آغاز می‌شود.

درستی این سخن از طریق استقرا نیز روشن می‌شود. زیرا هر تضاد متضمن عدم ــ به‌عنوان یکی از دو طرفش ــ می‌باشد ولی نه در همهٔ موارد به‌نحو برابر. مثلاً از یک طرف نابرابری، عدم برابری است و بی‌شباهتی عدم شباهت؛ ولی از طرف دیگر، رذیلت عدم فضیلت است. چنانکه گفته‌ایم اینجا فرقی هست: در بعضی موارد به‌سادگی می‌گوییم که شیء دچار عدم است ولی در بعضی موارد دیگر می‌گوییم شیء در زمانی معین یا در جزئی معین (مثلاً در سنی معین یا در جزئی مهم) یا از همه حیث دچار عدم است. از این اختلاف معانی می‌توان دریافت که چرا در بعضی مواردِ عدم، وجود واسطه‌ای ممکن است (مثلاً بعضی آدمیان نه نیکند و نه بد) ولی در بعضی موارد دیگر وجود واسطه ممکن نیست (مثلاً عدد یا باید فرد باشد یا زوج). بعلاوه، بعضی اضداد موضوع کاملاً معینی دارند و بعضی نه[۲].

بدین ترتیب روشن شد که یکی از دو طرف ضد همیشه عدم است. ولی همین قدر کافی است که این سخن در مورد اضداد نخستین، یعنی اجناس اضداد صادق باشد مثلاً در مورد واحد و کثیر، زیرا اضداد دیگر به‌اینها برمی‌گردند.

---

۱. مثلاً رنگ قهوه‌ای عدم سفید است و سیاه نیز عدم سفید است ولی فقط سیاه به‌عنوان دورترین نقطه از سفید ضد سفید است زیرا در مورد اخیر، عدم عدم کامل است. (تریکو)

۲. مثلاً موضوع معین و منحصرِ فرد و زوج عدد است ولی موضوع نیک و بد هر چیزی ممکن است باشد. (تریکو)

فصل پنجم

تقابلِ «برابر» با بزرگ و کوچک[1]

چون هر چیز فقط یک ضد دارد، می‌توان پرسید پس چگونه است که برابر با بزرگ و کوچک تقابل دارد و واحد با کثیر؟ کلمات «آیا...یا...» را همیشه در مورد دو چیز متقابل به‌کار می‌بریم. مثلاً می‌پرسیم «آیا فلان شیء سفید است یا سیاه» یا «آیا سفید است یا سفید نیست» (و هرگز نمی‌پرسیم «آیا فلان شیء انسان است یا سفید») مگر در مواردی که سؤال ما بر فرضی معین متکی است مثلاً می‌پرسیم «آیا کلئون آمده است یا سقراط»[2]. اینجا هیچ ضرورتی نیست بر اینکه تنها یکی از دو شق صادق باشد ولی با اینهمه این نحوهٔ سؤال هم تقلید از سؤال مربوط به‌دو چیز متقابل است. زیرا فقط در مورد دو چیز متقابل، صدقِ هر دو حالت ممتنع است و هنگامی که در مورد کلئون و سقراط سؤال می‌کنیم، وجود این امتناع را از پیش فرض می‌کنیم و از این رو می‌پرسیم 1056 a
کدام‌یک از آن دو آمده است، چه اگر آمدنِ هر دو را در آنِ واحد ممکن فرض می‌کردیم سؤال بی‌معنی می‌بود. اما اگر هم آمدن هر دو در آن واحد ممکن می‌بود باز سؤال صورت سؤال از دو چیز متقابل را می‌یافت یعنی سؤال از

---

۱. موضوع این فصل تشریح این نکته است که تقابلِ مساوی با بزرگ و کوچک تقابل به‌معنی تضاد نیست و بنابراین یا باید تقابل به‌معنی تناقض باشد یا تقابل به‌معنی ملکه و عدم. (تریکو)

۲. یعنی فرض می‌کنیم که کسی که آمده است یا کلئون باید باشد یا سقراط. این نوعی تقابل مصنوع است به‌تقلید از تقابل طبیعیِ سفید و سیاه. (تریکو)

واحد یا کثیر، مثلاً می‌پرسیدیم «آیا هر دو آمده‌اند یا یکی آمده است». چون سؤال «آیا... یا...» همیشه در مورد دو چیز متقابل پیش می‌آید پس وقتی که می‌پرسیم آیا فلان شیء ــ در مقایسه با شیء دیگر ــ بزرگتر یا کوچکتر است یا برابر با آن، این مسأله سر برمی‌دارد که میان برابر در یک‌سو و بزرگتر و کوچکتر در سوی دیگر، چگونه تقابلی وجود دارد؟ برابر نه ضد یکی از آن دو است و نه ضد هر دو باهم. برابر چرا باید بیشتر ضد بزرگتر باشد تا ضد کوچکتر؟ بعلاوه، برابر ضد نابرابر است، پس اگر ضد بزرگتر و کوچکتر نیز باشد لازم می‌آید که برابر بیش از یک ضد داشته باشد. اما اگر «نابرابر» همان معنی را دارد که بزرگتر و کوچکتر باهم دارند، در این صورت برابر ضد هر دو خواهد بود (و این اشکال عقیدهٔ کسانی راکه می‌گویند نابرابر «دو» است تأیید می‌کند[1]) ولی نتیجهٔ قبول این فرض این خواهد بود که یک چیز ضد دو چیز باشد، و چنین امری ممتنع است.

بعلاوه، «برابر» واسطه میان بزرگتر و کوچکتر است در حالی که ضد، واسطه نیست و تعریف ضد نیز حاکی از واسطه بودن ضد نمی‌باشد ــ زیرا ضد، اگر واسطه میان دو چیز دیگر بود، فرق کامل نمی‌بود ــ بلکه خود اضداد همیشه میان خود واسطه‌ای دارند.

پس باقی ماند اینکه بگوییم برابر، با بزرگ و کوچک یا به‌عنوان سلب تقابل دارد و یا به‌عنوان عدم. ولی برابر ممکن نیست سلب یا عدم یکی از آن دو باشد زیرا چه علتی هست بر اینکه برابر، سلب یا عدم بزرگتر باشد ولی سلب یا عدم کوچکتر نباشد؟ پس برابر، سلب عدمی[2] هر دو است[3]. بدین جهت «آیا... یا...» فقط نسبت به‌هر دو باهم به کار می‌رود نه نسبت به‌یکی،

---

۱. اشاره به‌افلاطون است. رک. 1087b. (راس)

2. privative negation (la négation privative)

۳. برابر، سلب و نفی بزرگتر و کوچکتر است زیرا برابر چیزی است که نه بزرگتر است و نه کوچکتر. (تریکو)

مثلاً نمی‌پرسند «آیا بزرگتر است یا برابر» و همچنین نمی‌پرسند «آیا برابر است یا کوچکتر» بلکه همیشه هر سه را در جملهٔ سؤالی می‌گنجانند[1]. ولی در اینجا عدم، عدم ضروری نیست زیرا هر چیزی که بزرگتر یا کوچکتر نیست، بضرورت برابر نیست بلکه فقط چیزهایی برابرند که بر حسب طبیعتشان می‌توانند این صفات را دارا باشند.

پس برابر چیزی است که نه بزرگ است و نه کوچک، هرچند بر حسب طبیعتش می‌توانست کوچک یا بزرگ باشد. برابر، به‌عنوان سلبِ عدمی با هر دو آنها تقابل دارد (و بدین جهت واسطه‌ای میان آنهاست). چیزی هم که نه نیک است و نه بد، با نیک و بد در تقابل است ولی نامی ندارد زیرا نیک و بد هر یک در معانی متعدد به کار می‌رود و موضوعی که آنها را اخذ می‌کند در مورد همهٔ معانی یکی نیست. وحدت موضوع، بیشتر در مورد آنچه نه سفید است و نه سیاه صادق است ولی این نیز نامی واحد ندارد هرچند رنگهایی که این سلب به‌عنوان سلبِ عدمی به‌آنها حمل می‌شود به‌یک معنی محدودند. زیرا آن رنگها یا باید خاکستری باشند یا زرد یا چیزی از این قبیل.

بنابراین، ادعایی که بعضی کسان در مقام خرده‌گیری به‌میان می‌آورند درست نیست. اینان می‌گویند پس در همهٔ موارد باید چنین گفت: چه، اگر آنچه نه نیک است و نه بد، واسطهٔ میان نیک و بد است پس باید چیزی هم که نه کفش است و نه دست، واسطهٔ میان کفش و دست باشد. این نتیجه گیری نادرست است زیرا میان هر دو شیء لازم نیست واسطه‌ای باشد. سلب دو متقابل در آنِ واحد، فقط در مورد اشیایی ممکن است که میانشان واسطه‌ای، و فاصله‌ای طبیعی، وجود دارد، در حالی که در موارد دیگر «فرقی» وجود
ندارد زیرا در آن موارد اشیایی که در آنِ واحد سلب می‌شوند به‌اجناس 1056 b
مختلف تعلق دارند و در نتیجه موضوعشان یکی نیست.

---

۱. یعنی می‌پرسند آیا بزرگتر است یا برابر یا کوچکتر. (تریکو)

فصل ششم

تقابل واحد و کثیر

همین‌گونه سؤالها را در مورد واحد و کثیر نیز می‌توان به‌میان آورد. چه اگر کثیر و واحد مطلقاً متقابل تلقی شوند چند نتیجهٔ محال حاصل می‌شود. زیرا در این صورت لازم می‌آید که واحد، قلیل باشد، خواه «قلیل» به‌معنی مفرد و خواه به‌معنی جمع (= قلیل و قلیلها). زیرا کثیر با قلیل نیز تقابل دارد[1]. بعلاوه لازم می‌آید که «دو» کثیر باشد زیرا دو برابر که کثیر است نام خود را از «دو» کسب می‌کند، و در این صورت واحد، قلیل خواهد بود زیرا «دو» در مقایسه با چه چیز کثیر است اگر نه در مقایسه با واحد که قلیل است؛ زیرا چیزی قلیلتر از واحد وجود ندارد. بعلاوه اگر در طول دراز و کوتاه وجود دارد، و اگر به‌همان‌گونه، در مقدار بسیار و اندک وجود دارد، و اگر کثیر بسیار است و اگر بسیار کثیر است (مگر در مورد شیء متصل که نهایایش به‌آسانی تغییر می‌یابند[2]) پس قلیل هم باید مقدار باشد؛ و واحد چون قلیل است باید مقدار باشد (= یعنی قسمت‌پذیر به‌اجزا باشد و در نتیجه کثیر باشد) و چون مقدار است پس قلیل باید کثیر باشد. بنابراین واحد اگر قلیل است پس کثیر است؛ و

---

۱. ولی اگر واحد قلیل تلقی شود، تقسیم‌ناپذیری واحد از بین می‌رود، یعنی حتی وجود و هویتش از میان برمی‌خیزد زیرا قلیل به‌یک معنی کثیر است. (تریکو)

۲. مانند آب و سایر مایعات، زیرا آب بسیار است ولی کثیر نیست. (تریکو)

واحد باید قلیل باشد اگر «دو» کثیر است. ولی شاید با اینکه کثیر را به‌معنی بسیار نیز به کار می‌برند میان آنها فرقی هست. مثلاً آب بسیار است ولی کثیر نیست. کثیر را به‌اشیاء قسمت‌پذیر اطلاق می‌کنند. کثیر به‌یک معنی زیادت را گویند، خواه زیادت به‌وجه مطلق و خواه زیادت به‌وجه نسبی (زیرا قلیل نیز کثیری است که متحمل نقصان است) و به‌معنی دیگر، کثیر دلالت بر عدد دارد، و کثیر تنها در این معنی با واحد متقابل است، زیرا وقتی که می‌گوییم «واحد و کثیر» درست مانند این است که بگوییم «واحد و واحدها» یا «شیء سفید و اشیاء سفید»؛ و یا هنگامی چنین می‌گوییم که می‌خواهیم اشیاء سنجیده‌شده را با مقیاس مقایسه کنیم، و کثیر در این معنی نیز به کار می‌رود. زیرا هر عددی را از این جهت کثیر می‌نامند که از آحاد تشکیل یافته است و هر عددی را می‌توان با واحد سنجید؛ و عدد کثیر است به‌عنوان چیزی که با واحد تقابل دارد نه به‌عنوان چیزی که مقابل قلیل است. به‌این معنی خاص، «دو» نیز کثیر است ولی نه کثیر به‌معنی زیادت، خواه زیادت مطلق و خواه زیادت نسبی؛ بلکه «دو»، کثیر اول است. ولی «دو»، به‌عنوان «دو» مطلق، قلیل است زیرا کثیر اول است که ــ از کثیرهای دیگر ــ اندکتر است (بدین جهت سخن آناکساگوراس درست نبود آنجا که می‌گفت «همهٔ اشیا با هم بودند و هم از حیث مقدار (=کثرت) نامحدود بودند و هم از حیث کوچکی» ــ در واقع او می‌بایست [به‌جای «از حیث کوچکی»] می‌گفت «از حیث قلت» ــ و حال آنکه اشیا ممکن نبود از حیث قلت نامحدود باشند[1] چه، ــ بر خلاف آنچه

---

۱. منظور آناکساگوراس این است که اشیا هم از حیث کثرت نامحدود بودند و هم از حیث کوچکی، یعنی اشیا هرقدر هم کوچک بودند باز هم دارای اجزاء کوچکتر بودند. ایراد ارسطو به‌آناکساگوراس این است که چرا در مقابل کثیر، کوچکی را قرار داده است نه قلیل را؛ و اگر در مقابل کثیر قلیل را قرار می‌داد سخنش نادرست می‌بود زیرا کوچکی ــ چون کوچکتر از هر کوچک وجود دارد ــ نامحدود است ولی قلیل نامحدود نیست زیرا قلیل در عدد «دو» به‌پایان می‌رسد چون «دو» قلیل اول است. ولی تفسیر ارسطو از سخن آناکساگوراس صحیح نیست زیرا، چنانکه گفته شد.

بعضی کسان می‌گویند ــ واحد قلیل نیست بلکه «دو قلیل» است.)

پس در اعداد، واحد و کثیر با یکدیگر تقابل دارند همچنانکه مقیاس و اشیاء قابل سنجش با یکدیگر تقابل دارند؛ و این تقابل مانند تقابل آن دسته از اشیاء مضاف است که مضاف‌بودنشان ناشی از ماهیت و طبیعتشان نیست. ما در جای دیگر گفته‌ایم که اصطلاح مضاف به‌دو معنی به‌کار می‌رود: اولاً به‌معنی دو ضد، و ثانیاً به‌آن معنی که علم و معلوم در مقابل یکدیگر قرار دارند. در این معنی اخیر یک چیز از این جهت مضاف خوانده می‌شود که
1057 a چیزی دیگر به‌آن مضاف است. هیچ مانعی نیست بر اینکه واحد کوچکتر از چیزی دیگر باشد، مثلاً کوچکتر از دو؛ ولی کوچکتربودنش دلیل نیست بر اینکه واحد قلیل باشد. کثیر، جنسی است که عدد به‌آن تعلق دارد زیرا عدد کثیری است که به‌وسیلهٔ واحد سنجیدنی است و واحد و عدد به‌یک معنی متقابل با یکدیگرند نه ضد یکدیگر. این دو به‌همان معنی متقابلند که ــ چنانکه گفتیم ــ بعضی اشیاء مضاف با یکدیگر تقابل دارند. زیرا از آن جهت که واحد مقیاس است و عدد سنجیدنی است، این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و با هم تقابل دارند. به‌همین جهت است که هر شیء واحد عدد نیست، مثلاً شیء قسمت‌ناپذیر عدد نیست. علم نیز مضاف به‌معلوم تلقی می‌شود ولی اضافه در اینجا همان‌گونه نیست که میان مقیاس و شیء سنجیدنی، زیرا هرچند ممکن است چنین بنماید که علم مقیاس است و معلوم به‌وسیلهٔ علم سنجیده می‌شود، ولی حقیقت این است که هر علمی دانستنی (= معلوم) است ولی هر معلومی علم نیست زیرا به‌یک معنی خاص، علم به‌وسیلهٔ معلوم سنجیده می‌شود. کثیر نه ضد اندک است (زیرا ضد اندک

← منظور واقعی آناکساگوراس کوچکی است و آناکساگوراس در سخن خود مرتکب اشتباه نشده است؛ و اگر می‌گفت اشیا هم از حیث کثرت نامحدود بودند و هم از حیث قلت سخنش نادرست می‌بود. (راس)

بسیار است همچنانکه کثیر به‌معنی متجاوز، ضد کثیر به‌معنی متجاوز عنه است) و نه ضد واحد، ولی به‌یک معنی این دو ضد یکدیگرند زیرا یکی قسمت‌پذیر است و دیگری قسمت‌پذیر نیست، در حالی که به‌یک معنی دیگر آن دو با یکدیگر تقابل دارند همان‌گونه که علم و معلوم با هم متقابلند زیرا کثیر عدد است و واحد مقیاس عدد است.

فصل هفتم

واسطه‌ها

چون میان اضداد واسطه‌ای وجود می‌تواند داشت و در بعضی موارد واقعاً هم وجود دارد، پس واسطه باید از اضداد تشکیل یافته باشد. زیرا همهٔ واسطه‌ها به‌همان جنسی تعلق دارند که اضداد ــ که واسطه‌ها میان آنها قرار دارند ــ به‌همان جنس تعلق دارند. ما واسطه به‌چیزی می‌گوییم که شیئی که تغییر می‌یابد نخست به‌آن تغییر بیابد. مثلاً وقتی که ما از طریق کوچکترین فاصله‌ها از زیرترین تارِ ساز به‌سوی بمترین تار پیش می‌رویم نخست باید به‌صداهای میانه برسیم، و همچنین وقتی که در رنگها می‌خواهیم از سفید به‌سیاه برسیم نخست به‌سرخ و خاکستری می‌رسیم و آنگاه به‌سیاه. همچنین است در سایر موارد. ولی تغییر و انتقال از جنسی به‌جنس دیگر ممکن نیست مگر بالعرض: مثلاً از یک رنگ به‌یک شکل. بنابراین واسطه‌ها باید هم با یکدیگر همجنس باشند و هم با چیزهایی که واسطه‌ها در وسط آنها قرار دارند.

هر واسطه‌ای واسطه میان اشیاء متقابل است و تنها این‌گونه اشیا می‌توانند بموجب طبیعت خود به‌یکدیگر تبدیل بیابند (به‌طوری که وجود واسطه میان دو چیز که متقابل با یکدیگر نیستند ممکن نیست وگرنه لازم می‌آید که تغییری روی بدهد که تغییر از یک طرف متقابل به‌طرف دیگر نباشد.)

از انواع متقابلها، متناقضها نمی‌توانند وجود واسطه را بپذیرند. زیرا

متناقض دو چیز متقابل را می‌نامیم که فقط یکی از آنها به‌شیئی ملحق می‌تواند بود، یعنی واسطه‌ای میان آنها نیست. متقابلهای دیگر بعضی مضاف به‌یکدیگرند و بعضی عدم یکدیگرند و بعضی ضد یکدیگرند. از اشیاء مضاف، آنها که ضد یکدیگر نیستند واسطه ندارند زیرا متعلق به‌جنسی واحد نیستند. مثلاً میان علم و معلوم چه واسطه‌ای می‌تواند بود؟ ولی میان کوچک و بزرگ واسطه وجود دارد[1].

۱۰۵۷ b ۵ اما اگر واسطه، چنانکه گفتیم، همیشه به‌همان جنس اضداد تعلق دارد و همیشه واسطه‌ای میان دو ضد است، پس بضرورت باید از این اضداد مرکب باشد. زیرا یا جنسی وجود دارد که شامل هر دو ضد است یا وجود ندارد. اگر جنسی وجود دارد که مقدم بر اضداد است، فصلهایی که اضداد را ــ به‌عنوان انواع جنس ــ تشکیل می‌دهند، اضدادِ مقدم بر انواع خواهند بود؛ زیرا انواع از جنس و فصلها مرکبند (مثلاً اگر سفید و سیاه اضدادند، و یکی رنگ مبسط کننده است و دیگری رنگ منقبض‌کننده[2]، این فصلها، یعنی منبسط کننده و منقبض‌کننده، مقدمتر از سفید و سیاهند، به‌طوری که آنها اضدادی مقدمتر از اینها هستند.) بعلاوه، انواعی که فرقشان با یکدیگر فرق به‌معنی تضاد است، انواع متضاد به‌معنی حقیقی‌تر می‌باشند، و انواع دیگر، یعنی واسطه‌ها، باید از جنس آنها و فصول آنها مرکب باشند (مثلاً همهٔ رنگهایی که میان سفید و سیاه قرار دارند باید مرکب از جنس، یعنی رنگ، و

---

۱. ارسطو روشن می‌کند که از چهار قسم متقابل، یعنی متناقض و مضاف و ملکه و عدم و متضاد، در قسم اول ممکن نیست واسطه داشته باشند و بنابراین واسطه فقط میان اضداد می‌تواند بود؛ ولی دربارهٔ ملکه و عدم سخنی به‌میان نمی‌آورد زیرا در اواخر ۱۰۵۵ a گفته شده است تضاد نخستین و درجهٔ اول، تضاد میان ملکه و عدم است و به‌عبارت دیگر ملکه و عدم کاملترین نوع تضاد است. (راس)

۲. مقصود این است که رنگ سفید شعاع باصره را منبسط می‌کند و رنگ سیاه آن‌را منقبض می‌سازد. ارسطو این دو مفهوم را از رسالهٔ تیمائوس افلاطون (۶۷) اخذ کرده است. ــ م.

فصلهای معینی باشند. ولی این فصلها اضداد نخستین نخواهند بود وگرنه لازم می‌آید که هر رنگ یا سفید باشد یا سیاه. بنابراین، این فصلها غیر از اضداد نخستین هستند، و از این (و میان اضداد نخستین قرار دارند. فصلهای نخستین، «منبسط کننده» و «منقبض کننده» می‌باشند.)

از این‌رو باید در مورد آن‌گونه اضداد نخستین که تحت جنسی واحد قرار ندارند[۱] نخست تحقیق کرد که واسطه‌هایشان از چه چیز مرکبند (زیرا اضدادی که به‌جنسی واحد تعلق دارند باید از چیزی تشکیل بیابند که جنس عنصری از آن نیست؛ و یا خودشان باید غیرمرکب باشند[۲].) اضداد، مرکب از یکدیگر نیستند، و از این‌رو مبادی اولیه‌اند. ولی واسطه‌ها یا همه باید مرکب از اضداد باشند یا هیچ‌یک نباید مرکب باشد. اما شیئی هست که مرکب از اضداد است به‌طوری که یک طرف ضد به‌این شیء زودتر تغییر می‌یابد تا به‌طرف دیگر ضد؛ زیرا این شیء از حیث کیفیت بیشتر از یک ضد و کمتر از ضد دیگر است. چنین شیئی واسطه میان اضداد است. بنابراین همهٔ واسطه‌های دیگر نیز مرکبند زیرا شیئی که کیفیتی را بیش از چیزی و کمتر از چیزی دیگر دارد، باید به‌نحوی از انحا مرکب از چیزهایی باشد که یکی از آنها آن کیفیت را بیش از او دارد و دیگری کمتر از او. چون اشیاء دیگری وجود ندارند که مقدم بر اضداد و همجنس با واسطه‌ها باشند پس همهٔ واسطه‌ها باید از اضداد مرکب باشند. از این‌رو همهٔ اجناس سافلتر، اعم از اضداد و واسطه‌های آنها، باید مرکب از اضداد نخستین باشند[۳]. بنابراین روشن است که واسطه‌ها اولاً همه از یک جنسند، و ثانیاً واسطهٔ میان اضدادند، و ثالثاً همه مرکب از اضدادند.

---

۱. یعنی مثلاً در مورد رنگ، منبسط کننده و منقبض‌کننده. ـم.

۲. نوعی که تحت جنسی قرار دارد باید حاوی عنصری (یعنی فصل) باشد که خود آن عنصر حاوی جنس نباشد، و یا باید نامرکب باشد (ولی نوع ممکن نیست نامرکب باشد). (راس)

۳. این فقره به‌آسانی دریافتنی نیست و معنی آن احتمالاً چنین است که هر نوع حاوی یک فصل به‌عنوان عنصر منطقی است و عنصر دیگرش جنس است، ولی واسطه (به‌عنوان نوع سافلتر) حاوی دو فصل است (که مثلاً در مورد رنگ، منقبض‌کننده و منبسط کننده می‌باشند). (تریکو)

فصل هشتم

مغایرت نوعی

دو شیء که در نوع غیر از یکدیگرند غیریتشان از حیث «چیزی» است، و این چیز باید متعلق به‌هر دو آنها باشد. مثلاً وقتی که حیوانی از حیث نوع غیر از حیوان دیگر است، هر دو حیوانند. بنابراین اشیایی که در نوع غیر از یکدیگرند باید متعلق به‌جنسی واحد باشند. مرادم از جنس، چیز واحدی است که مایهٔ وحدت آن اشیا است و به‌همهٔ آنها قابل حمل است و فرق و
1058 a اختلافش در آنها بالعرض نیست خواه وجودش به‌معنی ماده باشد[1] یا به‌معنایی دیگر. این چیز مشترک ــ مثلاً حیوان ــ نه تنها باید در هر دو شیء مختلف وجود داشته باشد (یعنی مثلاً هر دو باید حیوان باشند) بلکه این حیوان باید در یکی به‌وجهی باشد غیر از وجهی که در دیگری است (مثلاً در یکی به‌معنی انسان و در دیگری به‌معنی اسب). بدین ترتیب این جنس مشترکِ موجود در دو شیء، که از حیث نوع غیر از یکدیگرند، خود نیز در یکی از آن دو نوع غیر از آن است که در دیگری است. از این رو یکی بر حسب طبیعت خودش یک نوع حیوان است و دیگری نوعی دیگر، مثلاً یکی اسب است و دیگری انسان. پس این فرق باید غیریّتی در جنس باشد، و

---

۱. رک. کتاب هفتم (زتا) فصل ۱۲. ــ م.

من «غیریت در جنس» را غیریتی می‌نامم که سبب وجود غیریت در درون خود جنس می‌شود.

پس این غیریت، تضاد است (و این نکته را از طریق استقرا نیز می‌توان روشن ساخت) زیرا همهٔ اشیا از طریق متقابلها قسمت می‌شوند و ما پیشتر ثابت کردیم که متقابلهایی که ضد یکدیگرند به جنسی واحد تعلق دارند. زیرا دیدیم که تضاد، فرق کامل است و هر فرقِ نوعی همیشه فرق با چیزی از حیث چیزی است و این چیز اخیر در هر دو یکی است و جنس آنهاست. بدین جهت همهٔ اضدادی که در نوع با هم فرق دارند نه در جنس، در مقوله‌ای واحد قرار دارند و غیریتشان از یکدیگر در حد اعلی است زیرا فرقشان فرق کامل است و نمی‌توانند در آن واحد هر دو با هم حاضر باشند. بنابراین، این فرق یک تضاد است.

پس غیریت اشیا از حیث نوع، بدین معنی است که آن اشیا ضد یکدیگرند و تحت جنسی واحد قرار دارند و قسمت‌ناپذیرند[1] (و همانی در نوع، به‌عکس، در مورد اشیایی صدق می‌کند که قسمت‌ناپذیرند و متضاد نیستند) و اینکه می‌گوییم «قسمت‌ناپذیرند» از این جهت است که همیشه در جریان تقسیم ــ پیش از آنکه به‌قسمت‌ناپذیر برسیم ــ حتی در مراحل واسطه نیز، اضداد روی می‌نمایند[2].

از اینجا روشن است که انواع یک جنس با جنس خود، نوعاً نه یکی هستند و نه مغایر؛ و درست همین است زیرا ماده از طریق سلب صورت آشکار می‌شود؛ و جنس، مادهٔ آن شیئی است که جنس، جنس آن نامیده می‌شود: نه

---

۱. یعنی سافلترین انواع، یا نوع‌الانواع‌اند که دیگر قسمت‌پذیر به‌انواع دیگر نیستند بلکه فقط قسمت‌پذیر به‌اشخاصند. (تریکو)

۲. مقصود این است که در جریان تقسیم جنس، بین طبقات عالیتر از نوع‌الانواع هم اضداد روی می‌نمایند ولی مغایرت بین اینها بیشتر مغایرت از حیث جنس است نه از حیث نوع. غیریت از حیث نوع فقط میان انواع قسمت‌ناپذیر وجود دارد. (راس)

بدین معنی که از جنس (=به‌معنی قوم و نژاد) هراکلیدها سخن گفته می‌شود[1] بلکه به‌این معنی که جنس، عنصری در طبیعت یک موجود است. انواع یک جنس با اشیایی هم که همجنس آنها نیستند نوعاً نه یکی هستند و نه مغایر، بلکه با آنها از حیث جنس مغایرند و با اشیاء همجنس خود از حیث نوع. زیرا فرق شیئی با شیئی دیگر که همنوع آن نیست، باید تضاد باشد و تضاد تنها در اشیایی پیش می‌آید که به‌جنسی واحد تعلق دارند.

۱. رک. کتاب پنجم فصل ۱۸. ـ م.

فصل نهم

کدام تضادها مقوم غیریت از حیث نوعند؟

می‌توان پرسید: با اینکه مادینه و نرینه ضد یکدیگرند و فرقشان تضاد است، پس چرا زن و مرد از حیث نوع فرق ندارند؟ بعلاوه، چرا حیوان ماده و حیوان نر فرق نوعی با یکدیگر ندارند با اینکه این فرق، به‌حیوان از جهت طبیعتِ خودش تعلق دارد و مانند فرق میان حیوان سفید و حیوان سیاه نیست بلکه مادگی و نری به‌حیوان از آن جهت که حیوان است تعلق دارد؟ این سؤال تقریباً همانند این سؤال است که چرا یک تضاد سبب می‌شود که اشیا از حیث نوع غیر از یکدیگر باشند و تضاد دیگر سبب این‌گونه غیریت نمی‌شود؟ مثلاً «دارای پا» و «بالدار» سبب وجود فرق نوعی می‌شود ولی سفیدی و سیاهی سبب این‌گونه غیریت نمی‌شود؟ پاسخ این است که شاید تضاد اولی تعیّن خاص جنس است ولی تضاد دوم خاص جنس نیست؛ و چون در یک‌سو صورت هست و در سوی دیگر ماده، تضادهای موجود در صورت سبب فرق نوعی می‌شوند ولی تضادهای موجود در خود شیء ــ که شامل ماده هم می‌باشد[1] ــ موجب چنین فرقی نمی‌گردند. از این‌رو سفیدی و سیاهی در انسان سبب پیدایی فرق از حیث نوع نمی‌شوند و انسان سفید از حیث نوع 1058 b

1. یعنی شیئی انضمامی مرکب از صورت و ماده. (تریکو)

فرقی با انسان سیاه ندارد حتی اگر به‌هر یک از آنان نامی خاص بدهیم[1]. زیرا در این مورد اخیر انسان از جهت جنبهٔ مادیش مورد توجه قرار می‌گیرد، و ماده سبب پیدایی فرق نمی‌گردد. به‌همین جهت این واقعیت که گوشت و استخوان این انسان غیر از گوشت و استخوان آن انسان است، سبب نمی‌شود که این انسان مفرد و آن انسان مفرد انواع انسان باشند. البته این دو به‌عنوان دو شیء انضمامی غیر از یکدیگرند ولی این غیریت غیریت از حیث نوع نیست زیرا در ماهیت و تعریفشان تضادی وجود ندارد و این[2]، نوع نهایی قسمت‌ناپذیر است. «کالیاس»، صورت به‌اضافهٔ ماده است، «انسان سفید» نیز همچنین صورت به‌اضافهٔ ماده است زیرا آن‌که سفید است کالیاس به‌عنوان شخص است، پس انسان فقط بالعرض سفید است. دایرهٔ مفرغی و دایرهٔ چوبی نیز از حیث نوع غیر از یکدیگر نیستند؛ و اگر مثلث مفرغی و دایره چوبی از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند، این فرق به‌علت ماده‌شان نیست بلکه ناشی از این است که در تعریفشان تضاد وجود دارد.

ممکن است سؤال شود که آیا ماده، اگر به‌نحوی از انحا مغایر باشد نمی‌تواند سبب شود که اشیا از حیث نوع مغایر باشند؟ یا به‌معنی خاصی می‌تواند سبب چنین مغایرتی گردد؟ چرا این اسب با این انسان فرق نوعی دارد با اینکه تعریفشان متضمن مادهٔ آنها هم می‌باشد؟ می‌گوییم بی‌گمان برای اینکه در تعریفشان تضاد وجود دارد. میان انسان سفید و اسب سیاه نیز تضادی هست که تضاد نوعی است، ولی این تضاد ناشی از این نیست که یکی سفید است و دیگری سیاه، زیرا حتی اگر هر دو سفید بودند باز هم به‌همان معنی از حیث نوع غیر از یکدیگر می‌بودند. ولی نری و مادگی، با اینکه تعیّنات خاص «حیوان» هستند، تعینات خاص ماهیت نیستند بلکه تعینات

---

۱. مثلاً یکی را سفیدپوست بنامیم و دیگری را زنگی. ــ م.

۲. یعنی این چیزی که در ذات و تعریفش تضادی وجود ندارد. (راس)

ماده‌اند، یعنی تعینات بدن، و به‌همین جهت از نطفه‌ای واحد، بر حسب اینکه چگونه انفعالی بیابد، یا نر پدید می‌آید یا ماده.

بدین ترتیب روشن کردیم که فرق از حیث نوع یعنی چه، و چرا بعضی اشیا از حیث نوع فرق دارند و بعضی دیگر چنین فرقی ندارند.

فصل دهم

فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس مغایرند

چون اضداد از حیث نوع مغایرند، و چون فسادپذیر و فسادناپذیر متضادند (زیرا عدم، ناتوانی معینی است) پس فسادپذیر و فسادناپذیر باید از حیث جنس[1] مغایر باشند.

تاکنون تنها دربارهٔ خود اصطلاحات کلی سخن گفتیم به‌طوری که ممکن است چنین بنماید که ضرورتی نیست بر اینکه هر شیء فسادناپذیر با هر شیء فسادپذیر از حیث صورت مغایر باشد همچنانکه هر شیء سفید لازم نیست از حیث صورت با هر شیء سیاه فرق داشته باشد. زیرا شیء واحد ممکن است هر دو کیفیت را دارا باشد؛ و حتی شیء کلی ممکن است در آن واحد هر دو آنها را دارا باشد (مثلاً «انسان» ممکن است سفید و سیاه باشد). شیء مفرد نیز ممکن است هر دو آنها را دارا باشد مثلاً انسان واحد ممکن است سیاه باشد و سفید، منتها نه در آن واحد. با اینهمه سفید ضد سیاه است.

می‌گوییم: بعضی اضداد به‌بعضی اشیا بالعرض متعلقند (مانند اضدادی که هم‌اکنون نام بردیم و اضداد بسیار دیگری از این قبیل) ولی بعضی اضداد

---

۱. خواننده انتظار دارد که در اینجا به‌جای «جنس» کلمهٔ «نوع» را بیابد. دربارهٔ این جمله مفسران تفسیرهای مفصل آورده‌اند و خلاصهٔ همهٔ آنها این است که ارسطو می‌خواهد بگوید فسادپذیر و فسادناپذیر نه‌تنها از حیث نوع بلکه از لحاظ جنس مغایرند. ـ م.

دیگر چنین نیستند و «فسادپذیر» و «فسادناپذیر» از این جمله‌اند. زیرا هیچ
شیء، فسادپذیر بالعرض نیست. عرض ممکن است باشد یا نباشد، در حالی ۱۰۵۹ a
که فسادپذیری یکی از صفاتی است که اگر به‌شیئی متعلق باشند تعلقشان به‌آن شیء ضروری است. اگر فسادپذیری ممکن بود که به‌شیئی هم متعلق باشد و هم نباشد، لازم می‌آمد که ممکن باشد که شیء واحد هم فسادپذیر باشد و هم فسادناپذیر. پس فسادپذیری یا باید ماهیت شیء فسادپذیر باشد یا جزء ماهیت آن. همین سخن در مورد فسادناپذیری هم صادق است. زیرا هر دو، صفاتی هستند که حضور و تعلقشان ضروری است. پس خاصیاتی که به‌موجب آنها و به‌عنوان نتیجهٔ مستقیم آنها شیئی فسادپذیر است و شیئی دیگر فسادناپذیر، خاصیات متقابلند و بنابراین، این‌گونه اشیا باید از حیث جنس مغایر باشند.

پس روشن است که ایده‌ها، بدان‌گونه که بعضی کسان معتقدند، ممکن نیست وجود داشته باشند وگرنه یک انسان[1] فسادپذیر خواهد بود و انسان دیگر[2] فسادناپذیر. با اینهمه این فیلسوفان ادعا می‌کنند که ایده‌ها از حیث صورت با اشیاء مفرد یک و همانند نه آنکه تنها از حیث نام با اینها یکی باشند، حال آنکه اشیایی که در جنس فرق دارند[3] دورتر از یکدیگرند تا اشیایی که از حیث صورت مغایر با یکدیگرند.

۱. انسان محسوس. ـ م. ۲. ایدهٔ انسان ـ م.
۳. و نشان داده شد که فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس با هم فرق دارند. (راس)

کتاب یازدهم

(کاپّا)

فصل اول

بازگشت به‌مسائل شمارهٔ ۲ و شمارهٔ ۳[1]

از بررسیهای نخستین که در طی آنها عقاید دیگران را دربارهٔ مبادی تشریح کردیم، روشن شد که فلسفه علم مبادیِ اولیه است. ولی می‌توان پرسید که آیا فلسفه یک علم است یا چند علم؟ اگر یک علم است این مشکل پیش می‌آید که یک علم همیشه با اضداد سروکار دارد در حالی که مبادی، اضداد نیستند. اما اگر فلسفه یک علم نیست، کدام نوع علوم را باید فلسفه تلقی کرد؟

بعلاوه، آیا بررسی مبادی برهان وظیفهٔ یک علم است یا وظیفهٔ چند علم؟ اگر وظیفهٔ یک علم است چه علتی هست بر اینکه آن مبادی موضوع این علم باشند نه موضوع علمی دیگر؟ اما اگر بررسی آنها وظیفهٔ چند علم است، این علوم چه قسم علومند؟

بعلاوه، آیا فلسفه علم همهٔ جواهر است یا نه؟ اگر بگوییم که علم همهٔ جواهر نیست، گفتن اینکه علم کدام جواهر است دشوار خواهد بود. اما اگر بگوییم فلسفه به‌عنوان علمی واحد، علم همهٔ جواهر است این سؤال پیش می‌آید که علمی واحد چگونه ممکن است موضوعات متعدد داشته باشد.

بعلاوه، آیا فلسفه تنها به‌جواهر می‌پردازد یا اعراض آنها را نیز بررسی

---

۱. رک. کتاب سوم، 995b ـم.

می‌کند؟ در مورد اعراض، اقامهٔ برهان لااقل ممکن است در حالی که در مورد جواهر اقامهٔ برهان ممکن نیست. اما اگر علم جواهر غیر از علم اعراض است، این سؤال پیش می‌آید که کدام علم علم جواهر است و کدام علم علم اعراض؛ و کدام یک از آن دو، فلسفه است؟ اگر فلسفه را علم استدلالی بدانیم پس فلسفه علم اعراض است ولی اگر بگوییم فلسفه با چیزهای نخستین سروکار دارد، در این صورت علم جواهر مستحق عنوان فلسفه خواهد بود.

بعلاوه، نمی‌توان پذیرفت که علمی که ما می‌جوییم به‌بررسی عللی بپردازد که هنگام بحث دربارهٔ «طبیعت» از آنها نام برده‌ایم. چه، از یک‌سو این علم به‌بررسی علت غایی نمی‌پردازد زیرا علت غایی غیر از خیر نیست و خیر، تنها در حوزهٔ عمل و حرکت یافته می‌شود، و محرک اول است (زیرا ماهیت غایت همین است) ولی در مورد اشیاء غیر متحرک محرک اول وجود ندارد. از سوی دیگر این خود مسألهٔ دشواری است که آیا موضوع علمی که می‌جوییم، جواهر محسوس است یا این جواهر نیست بلکه جواهر دیگری است. اگر جواهر دیگر است، پس موضوع این علم باید ایده‌ها باشند یا 1059 b
موضوعات ریاضی. در اینکه ایده‌ها وجود ندارند تردید نیست. (از این گذشته اگر فرض کنیم که ایده‌ها وجود دارند این سؤال دشوار پیش می‌آید که چرا آنچه در مورد موضوعات ریاضی صادق است در مورد اشیایی که برای آنها ایده‌ای وجود دارد صادق نیست؟ مرادم این است که فیلسوفانی که به‌وجود ایده‌ها قائلند موضوعات ریاضی را به‌عنوان نوع سومی از اشیا ــ غیر از ایده‌ها و اشیاء محسوس ــ میان ایده‌ها و اشیاء محسوس قرار می‌دهند حال آنکه اسب سوم یا انسان سومی غیر از موجود مثالی (= ایده) و موجود مفرد وجود ندارد. اما از سوی دیگر اگر راستی چنان نیست که آنان می‌گویند، پس علمای ریاضی با چگونه اشیایی سروکار دارند؟ اینان ممکن نیست با اشیاء محسوس سروکار داشته باشند زیرا هیچ یک از اشیاء محسوس از قسم

اشیایی که علوم ریاضی به‌آنها توجه دارند نیست.) علمی که ما می‌جوییم با موضوعات علوم ریاضی نیز سروکاری ندارد زیرا هیچ یک از این موضوعات وجود مفارق ندارد. این علم به‌جواهر محسوس نیز نمی‌پردازد زیرا جواهر محسوس فسادپذیرند.

به‌طور کلی می‌توان پرسید که بررسی مسائل مربوط به‌ماد؛ موضوعات ریاضی[1] وظیفهٔ کدام علم است؟ این بررسی نه وظیفهٔ علم طبیعت است (زیرا علمای طبیعی تنها به‌تحقیق در اشیایی اشتغال می‌ورزند که مبدأ حرکت و سکون را در خود خویش دارند[2]) و نه وظیفهٔ علمی که کارش تحقیق دربارهٔ برهان و شناسایی است زیرا این علم تنها به‌بررسی این‌گونه امور می‌پردازد. پس راهی نمی‌ماند جز اینکه بگوییم بررسی آن مسائل وظیفهٔ فلسفه‌ای است که ما پیشنهاد خود ساخته‌ایم.

این سؤال را نیز می‌توان پیش آورد که آیا موضوع علمی که می‌جوییم، مبادیی است که بعضی کسان آنها را عناصر می‌نامند؟ همه چنین فرض می‌کنند که این عناصر در اشیاء مرکب موجود و حاضرند. ولی بیشتر چنین می‌نماید که علمی که ما می‌جوییم باید با کلیات سروکار داشته باشد زیرا هر تعریف و هر علمی ناظر به‌امور کلی است نه به‌انواع نهایی، و بنابراین علم مطلوب ما باید به‌عالیترین اجناس نظر داشته باشد و این اجناس جز «موجود» و «واحد» نیستند زیرا اینها بیش از هر چیز دیگر بر همهٔ موجودات محیطند و بیشتر از همه چیز به‌مبادی شبیهند زیرا بر حسب طبیعتشان نخستینند، زیرا اگر اینها از میان بروند همه چیز از میان می‌رود زیرا هر چیزی موجود و واحد است. اما از سوی دیگر اگر اینها را جنس تلقی کنیم اینها باید به‌فصول خود قابل حمل باشند در حالی که هیچ جنسی قابل حمل به‌هیچ یک از فصول خود

---

۱. یعنی ماد؛ معقول. ـم.

۲. در حالی که موضوعات ریاضی نامتحرکند. (تریکو)

نیست و بنابراین نباید آنها را اجناس یا مبادی تلقی کنیم. بعلاوه، اگر بسیطتر، به‌مبدأ بودن مستحق‌تر از چیزی است که بساطت کمتری دارد، و اگر انواع نهائی جنس، بسیطتر از خود جنسند (زیرا این انواع قسمت‌ناپذیرند در حالی که اجناس، قسمت‌پذیر به‌انواع متعدد و مختلفند) پس ممکن است چنین بنماید که انواع به‌مبدأ بودن مستحق‌تر از اجناسند. ولی چون با از میان رفتن اجناس انواع نیز نابود می‌شوند پس چنین می‌نماید که اجناس بیشتر از انواع، مبادی‌اند. زیرا آنچه اگر فاسد شود شیئی دیگر نیز با آن فاسد می‌گردد، مبدأ آن

۱۰۶۰ a شیء است. مسائل و مشکلاتی که پیش می‌آیند از این قبیلند.

فصل دوم

بازگشت به‌مسائل شمارهٔ ۴ و شمارهٔ ۶[۱]

بعلاوه، آیا باید چنان بدانیم که علاوه بر اشیاء مفرد چیز دیگری هم وجود دارد، یا موضوع علمی که می‌جوییم بررسی اشیاء مفرد است؟ ولی از یک‌سو اشیاء مفرد کثیر و بی‌نهایتند، و از سوی دیگر آنچه علاوه بر اشیاء مفرد وجود دارد اجناس و انواعند و پیشتر معلوم کردیم که موضوع علم مطلوب ما اجناس و انواع نیست، و گفتیم که چرا ممکن نیست که اینها موضوع آن علم باشند. به‌طور کلی این خود مسأله دشواری است که آیا باید بیرون از جواهر محسوس این جهانِ ما، وجود جوهر مفارقی را فرض کرد، یا موجودات حقیقی همان جواهر محسوسند و موضوع علم مطلوب ما بررسی اینهاست؟ چنین می‌نماید که ما در جست‌وجوی قسم دیگری از جواهر هستیم، و مسأله‌ای که در برابر ماست، این است که بدانیم آیا چیزی مستقل و مفارق از ماده وجود دارد که متعلق به‌هیچ‌یک از اشیاء محسوس نیست؟ اما اگر در بیرون از جواهر محسوس، و در برابر آنها، جوهری دیگر موجود است، این جوهر در برابر کدام قسم از جواهر محسوس قرار دارد؟ چه‌علتی هست که بگوییم این جوهر، بیشتر در برابر انسان و اسب وجود دارد تا در برابر سایر

---

۱. رک. کتاب سوم 995b. ـ م.

حیوانات یا به‌طور کلی در برابر موجودات غیر ذی‌روح؟ از سوی دیگر اگر فرض کنیم که جواهر دیگری، یعنی جواهر سرمدی، به‌تعداد مساوی با تعداد جواهر محسوس و فسادپذیر وجود دارند[1]، چنین می‌نماید که درستی این فرض بیرون از حد احتمال خواهد بود.

اما اگر مبدأیی که می‌جوییم جدایی‌ناپذیر از اجسام نیست، چه چیزی می‌توانیم یافت که بیش از ماده مستحق این عنوان باشد؟ ولی ماده وجود بالفعل ندارد بلکه وجودش تنها وجود بالقوه است. از این‌رو ناچاریم بگوییم که صورت یا شکل بیش از ماده استحقاق مبدأ بودن را داراست. ولی صورت فسادپذیر است[2]، و بنابراین اصلاً جوهری سرمدی و مفارق و مستقل وجود ندارد. اما این سخن هم نامعقول است و چنین می‌نماید که چنین مبدأ و جوهری وجود دارد و تقریباً همهٔ متفکران باریک‌بین در جست‌وجوی آنند؛ چه اگر چیزی سرمدی و مفارق و مستقل که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند وجود نداشت چگونه ممکن بود نظم و نظامی وجود داشته باشد؟

بعلاوه، اگر چنین جوهر یا مبدأیی که که ما اکنون در جست‌وجویش هستیم وجود دارد، و اگر این مبدأ برای همهٔ موجودات اعم از فانی و فسادناپذیر یک و همان است، این سؤال مشکل پیش می‌آید که چرا با اینکه در همهٔ جهان مبدایی واحد حکمفرماست بعضی از اشیایی که تحت این مبدأ قرار دارند فسادپذیرند و بعضی سرمدی؟ آیا این امر حاوی تناقض در خود نیست؟ اما اگر مبدایی برای اشیاء سرمدی هست و مبدایی دیگر برای اشیاء فانی، باز در برابر این مسأله قرار داریم که آیا مبدأ اشیاء فانی هم مانند مبدأ

---

۱. یعنی ایده‌های افلاطونی. ــ م.

۲. تریکو در تفسیر این جمله می‌نویسد «برای اینکه صورت جز به‌عنوان تحقق ماده در شیء انضمامی وجود ندارد». راس می‌نویسد «باید بیاد آورد که ارسطو در اینجا عقیدهٔ رایج و مشکلاتی را که از آن ناشی می‌شوند بیان می‌کند». ــ م.

اشیاء سرمدی، سرمدی و فسادناپذیر است؟ اگر مبدأ، سرمدی است پس چرا اشیایی که تحت این مبدأ قرار دارند سرمدی نیستند؟ اما اگر مبدأ فسادپذیر است پس خود این مبدأ باید مبدایی دیگر داشته باشد و این مبدأ دیگر نیز باز مبدایی دیگر، و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت.

اما اگر «موجود» و «واحد» راکه عموماً نامتغیرترین مبادی تلقی می‌شوند، مبادی فرض کنیم، نخست این سؤال پیش می‌آید که اگر هر یک از اینها «این چیز» و جوهر نیست، پس چگونه ممکن است که اینها مستقل و مفارق باشند حال آنکه ما انتظار داریم که مبادی نخستین و سرمدی مستقل و مفارق باشند. 1060 b
اما اگر هر یک از آنها «این چیز» یعنی شیئی معین و جوهر است پس همهٔ موجودات جوهرند زیرا «موجود» به‌همهٔ چیزها حمل می‌شود (و «واحد» نیز به‌بعضی چیزها حمل می‌شود[1]) ولی گفتن اینکه همهٔ اشیا جوهرند درست نیست. بعلاوه، چگونه ممکن است نظریهٔ کسانی درست باشد که مبدأ نخستین را عبارت از واحد می‌دانند و واحد را جوهر تلقی می‌کنند و آنگاه از واحد و ماده، عدد را به‌عنوان مولود اول پدید می‌آورند و می‌گویند عدد جوهر است؟ زیرا چگونه می‌توانیم عدد «دو» و همچنین هر یک از اعداد مرکب از واحدها را واحد تلقی کنیم؟ در این‌باره آن کسان چیزی نمی‌گویند و به‌آسانی هم نمی‌توان در این‌باره چیزی گفت. اما اگر خطوط و آنچه را پس از خطوط می‌آید ــ یعنی سطوح نخستین را ــ مبادی بینگاریم، اینها جواهر مستقل و مفارق نیستند بلکه، خطوط اجزا و قسمتهای سطوحند و سطوح اجزا و قسمتهای اجسام (و نقطه‌ها اجزا و قسمتهای خطوطند)؛ و بعلاوه همهٔ آنها نهایات آن اشیا هستند و همه در اشیاء دیگر قرار دارند و هیچ‌یک جدا و مستقل نیست. بعلاوه، چگونه می‌توان پذیرفت که برای واحد و نقطه

۱. در حقیقت هر چه موجود است واحد است و از این‌رو این جملهٔ ارسطو را فقط می‌توان حمل به‌احتیاط کرد. (راس)

جوهری هست؟ هر جوهری از طریق جریانی تدریجی تکون می‌یابد ولی نقطه چنین نیست زیرا نقطه فقط یک تقسیم است.[1]

بعلاوه، مشکلی دیگر از اینجا روی می‌نماید که هر علمی با کلی و «چنین» سروکار دارد در حالی که جوهر، کلی نیست بلکه «این چیز» است، یعنی شیئی معین و جدا، و از این رو این سؤال پیش می‌آید که اگر برای مبادی علمی وجود دارد چگونه می‌توان پذیرفت که مبدأ، جوهر باشد؟

بعلاوه، آیا چیزی جدا از شیء انضمامی وجود دارد یا نه؟ (مرادم از شیء انضمامی ماده است و آنچه به‌ماده ملحق شده). اگر چنین چیزی وجود ندارد این اشکال پیش می‌آید که هر چه دارای ماده است فسادپذیر است. اما اگر چنین چیزی هست، این چیز باید شکل یا صورت باشد. ولی گفتن اینکه صورت در کدام موارد به‌طور مفارق وجود دارد و در کدام موارد چنین نیست دشوار است زیرا در بعضی موارد صورت جدایی‌پذیر نیست، مثلاً در مورد خانه.

بعلاوه، آیا مبادی از حیث نوع یا از حیث عدد یک و همانند؟ اگر از حیث عدد یک و همان باشند همهٔ اشیا یک و همان خواهند بود.

۱. رک. اواخر 1002a و اوایل 1002b. ــ م.

فصل سوم

موضوع فلسفهٔ اولی

چون موضوع علم فیلسوف، موجود به‌عنوان موجود به‌طور کلی است نه یکی از اجزاء موجود، و چون موجود معانی متعدد دارد نه یک معنی، پس این نتیجه بدست می‌آید که اگر مفهومهای این معانی تنها در نام مشترکند نه در چیزی دیگر که نسبت به‌همهٔ آنها عام باشد، بررسی موجود وظیفهٔ علمی واحد نیست، زیرا اشیایی که تنها در نام مشترکند به‌جنسی واحد تعلق ندارند. ولی اگر اصطلاح موجود به‌همهٔ آن مفهومها از جهت چیزی عام و مشترک اطلاق می‌شود، در این صورت بررسی موجود وظیفهٔ علمی واحد است.

چنین می‌نماید که اصطلاح موجود به‌همان نحو به‌کار می‌رود که در مورد اصطلاحات «طبی» و «سالم» بیان کردیم. زیرا ما هر یک از این اصطلاحات را نیز به‌معانی متعدد به‌کار می‌بریم ولی در همهٔ این معانی به‌چیزی واحد توجه a ۱۰۶۱
داریم مثلاً در یک مورد به‌علم طب و در مورد دیگر به‌سلامت، و باز در موردی دیگر به‌چیزی دیگر، ولی به‌هرحال مفهومی واحد مورد توجه ماست. مثلاً وقتی که هم یک بحث را طبی می‌نامیم و هم یک چاقو را، از این جهت چنین می‌کنیم که بحث مورد نظر با علم طب ارتباط دارد و چاقوی مورد نظر برای علم طب مفید است. عنوان سالم نیز، به‌همین نحو به‌اشیاء متعدد داده می‌شود برای اینکه مثلاً یکی نشانهٔ سلامت است و دیگری مولد

سلامت. همین قاعده در موارد دیگر نیز صادق است. اصطلاح موجود را نیز به‌همین نحو در معانی متعدد به کار می‌بریم: هر چه موجود نامیده می‌شود یا از این جهت چنین نامیده می‌شود که تعیّن موجود به‌عنوان موجود است یا از این جهت که حالت دائم یا موقت موجود به‌عنوان موجود است یا حرکت آن یا چیزی دیگر از این قبیل است. چون هر موجودی به‌چیزی واحد و عام برمی‌گردد پس هر یک از تضادها نیز باید به‌اولین فرقها و تضادهای موجود برگردانده شوند، خواه این فرقهای اولیهٔ موجود، وحدت و کثرت باشند یا شباهت و بی‌شباهتی یا فرقهای دیگر از این قبیل؛ ما در این‌باره به‌قدر کافی سخن گفته‌ایم. فرق نمی‌کند که آنچه هر موجودی باید به‌آن برگردانده شود، موجود باشد یا واحد؛ چه، هرچند موجود و واحد یک و همان نیستند بلکه غیر از یکدیگرند، ولی لااقل هر یک را می‌توان به‌جای دیگری نهاد زیرا به‌یک معنی، واحد موجود است و موجود واحد است.

چون بررسی هر جفتی از اضداد وظیفهٔ علمی واحد است، و چون در هر جفت یک طرف عدم طرف دیگر است، این سؤال پیش می‌آید که در مورد اضدادی که واسطه‌ای را می‌پذیرند ــ مثلاً در مورد عادل و غیرعادل ــ چگونه می‌توان سخن از عدم گفت؟ پاسخ این است که در مورد همهٔ این‌گونه واسطه‌ها عدم را نباید به‌معنی عدم کل مفهوم دانست بلکه باید آن‌را به‌معنی عدم نوع نهایی فهمید. مثلاً اگر تعریف مرد عادل چنین است، «کسی که به‌علت داشتن ملکه‌ای دائم، مطیع قانون است»، نمی‌توان کل این تعریف را از مرد غیرعادل سلب کرد بلکه باید دربارهٔ او گفت «کسی که از حیثی معین در اطاعت از قانون قاصر است»؛ و عدم در مورد او تنها از این حیث صدق می‌کند، همینطور است در سایر موارد.

ما می‌بینیم که علمای ریاضی فقط آنچه را از طریق تجرید و انتزاع حاصل می‌شود بررسی می‌کنند؛ بدین معنی که پیش از شروع به‌تحقیق، همهٔ کیفیات

محسوس مانند سنگینی و سبکی و سختی و نرمی و گرمی و سردی و سایر تضادهای محسوس را، از اشیا سلب می‌کنند و فقط کمّ، و متصل در یک بعد یا دو بعد یا سه بعد را[1]، باقی می‌گذارند و خصوصیات کمّ و متصل را، فقط از آن جهت که کمّ یا متصل است، بررسی می‌کنند نه از جهتی دیگر؛ و در بعضی موضوعات به‌تحقیق دربارهٔ اوضاع نسبی آنها و خصوصیات این اوضاع می‌پردازند و در بعضی موضوعات دیگر سنجیدنی یا نسنجیدنی بودن آنها را با مقیاسی واحد، می‌آزمایند و باز در بعضی موضوعات دیگر تناسبها را؛ ولی 1061 b
با اینهمه ما علم همهٔ این اشیا را علمی واحد، یعنی هندسه، تلقی می‌کنیم. در مورد موجود نیز همین‌طور است زیرا بررسی اعراض موجود از آن جهت که موجود است، و تضادهای موجود از آن جهت که موجود است[2]، فقط وظیفهٔ فلسفه[3] است نه وظیفهٔ علمی دیگر. زیرا علم طبیعی اشیا را نه از آن حیث که موجودند بلکه از آن حیث که از حرکت بهره دارند بررسی می‌کند؛ و دیالکتیک و سوفیستی نیز گرچه با اعراض اشیا سروکار دارند ولی اعراض اشیا را از آن جهت که آن اشیا موجودند، بررسی نمی‌کنند و هرگز به‌خود موجود از آن جهت که موجود است نمی‌پردازند. بنابراین، فقط فلسفه است که چیزهایی را که نام بردیم، تنها از آن جهت که موجودند، مورد تحقیق قرار می‌دهد. چون هر چه هست به‌علت ارتباطش با چیزی واحد و عام موجود نامیده می‌شود هرچند به‌معانی متعدد[4]، و اضداد نیز چنینند زیرا به‌نخستین اضداد و فصول موجود برمی‌گردند، و چون این‌گونه موضوعات ممکن است تحت علمی واحد قرار گیرند و موضوع علمی واحد باشند، بدین‌سان مسأله‌ای که در آغاز طرح کردیم، یعنی این مسأله که علمی واحد چگونه می‌تواند موضوعات متعدد را که از حیث جنس با هم فرق دارند در بر گیرد، حل می‌شود.

---

۱. یعنی خط و سطح و جسم را. (تریکو)
۲. مانند واحد و کثیر. (تریکو)
۳. یعنی به‌بیان دقیقتر، فلسفهٔ اولی. (تریکو)
۴. بر حسب مقولات مختلف. (تریکو)

فصل چهارم

فرق میان فلسفه و علم ریاضی و علم طبیعی

چون عالم ریاضی نیز از اولیات (یا علوم متعارفه) تنها تا بدان حد که مختص موضوع پژوهش اوست سود می‌جوید از این‌رو تحقیق در مبادیِ ریاضیات نیز وظیفهٔ فلسفهٔ نخستین است. این اصل، که اگر از اشیاء برابر مقداری برابر کسر شود باقیمانده‌ها با هم برابر خواهند بود، در مورد همهٔ کمیتها عام است. ولی عالم ریاضی قسمتی معین از موضوع خاص خود را جدا می‌کند و با استفاده از این اصل به تحقیق در آن می‌پردازد مثلاً در خطوط و زوایا و اعداد و سایر اقسام کمیات، ولی تحقیقش در آن موضوعات نه از این جهت است که آنها موجودند بلکه از این جهت است که آنها در یک یا دو یا سه بعد متصلند، در حالی که فیلسوف به‌موضوعات جزئی از آن جهت که هر یک از آنها دارای این یا آن صفت است نمی‌پردازد، بلکه دربارهٔ موجود از این جهت که هر شیءِ جزئی موجود است می‌اندیشد. عالم طبیعی نیز از این حیث همانند عالم ریاضی است زیرا او نیز اعراض و مبادی موجودات را از آن جهت که متحرکند بررسی می‌کند نه از آن جهت که موجودند. ولی فلسفهٔ نخستین چنانکه گفتیم این چیزها را تنها از آن جهت که موضوعشان موجود است، نه از جهت خصوصیتی دیگر، مورد تحقیق قرار می‌دهد. بنابراین، علم طبیعی و علم ریاضی را باید اجزاء فلسفه تلقی کرد.

فصل پنجم

اصل (امتناع) تناقض

در موجودات مبدایی هست که دربارهاش اشتباه ممکن نیست، بلکه، به‌عکس، دربارهٔ آن همیشه باید حقیقت را شناخت. آن مبدأ این است که شیئی واحد ممکن نیست در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد یا هر دو طرفِ یکی دیگر از این‌گونه متقابلها را در آنِ واحد بپذیرد. برای این‌گونه 1062 a
مبادی برهانی به‌معنی مطلق وجود ندارد، ولی در برابر خصمی معین می‌توان به‌قدر فهم او استدلال کرد. زیرا اثبات این مبدأ از طریق مبدایی یقینی‌تر از این، ممکن نیست حال آنکه اگر می‌خواستیم آن‌را به‌وسیلهٔ برهان به‌معنی حقیقی ثابت کنیم ناچار بودیم به‌مبدایی توسل بجوییم که یقینی‌تر از خود آن باشد. اگر کسی بخواهد به‌مدّعیِ صحتِ دو حکمِ متناقض در آن واحد، ثابت کند که ادعایش صحیح نیست باید او را وادار به‌تصدیقی کند که در واقع عین همان مبدأ باشد ــ یعنی عین این تصدیق که شیئی واحد ممکن نیست در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد ــ ولی به‌ظاهر چنین ننماید که آنچه تصدیق می‌کند عین آن مبدأ است. زیرا در برابر کسی که ادعا می‌کند که دربارهٔ موضوعی واحد بدرستی می‌توان دو حکم متناقض کرد، فقط بدین روش می‌توان استدلال ورزید. کسانی که با هم بحث می‌کنند باید تا حدی معین سخن یکدیگر را بفهمند وگرنه بحث امکان‌پذیر نمی‌تواند بود. از

این‌رو هر کلمه‌ای [که بکار می‌برند] باید قابل فهم باشد و تنها به‌یک شیء دلالت کند نه به‌چند شیء؛ و اگر کلمه‌ای چند معنی داشته باشد باید از آغاز معین شود که کلمه در کدام معنی به‌کار برده می‌شود. کسی که می‌گوید «این هست و نیست» همان چیزی را انکار می‌کند که تصدیق می‌کند، و بدین‌سان می‌گوید که کلمه به‌آنچه دلالت دارد دلالت ندارد؛ و چنین سخنی محال و نامعقول است. بنابراین، اگر «این هست» معنی معینی دارد، کسی نمی‌تواند ضد آن‌را ادعا کند و سخنش راست باشد.

بعلاوه، وقتی که کلمه‌ای به‌چیزی دلالت دارد و این معنی هم بدرستی بیان می‌شود، واقع امر به‌حکم ضرورت باید چنان باشد که بیان حاکی از آن است؛ و چیزی که بودنش ضروری است ممکن نیست گاهی هم نباشد. بنابراین ممکن نیست که سلب و ایجاب متقابل درباره موضوعی واحد راست و صادق باشند.

بعلاوه، اگر ایجاب از حیث راستی فرقی با سلب نداشته باشد، پس سخنِ کسی که می‌گوید «انسان»، همان‌گونه راست و مطابق حقیقت خواهد بود که سخن کسی که می‌گوید «نه‌ـانسان» (ولی چنین می‌نماید که سخن کسی که می‌گوید «انسان، نه‌ـاسب است» راستتر از سخن کسی است که می‌گوید «انسان، نه‌ـانسان است» و یا لااقل در راستی کمتر از سخن دوم نیست)؛ و در این صورت سخن کسی هم که می‌گوید انسان اسب است راست و مطابق حقیقت خواهد بود (زیرا فرض این بود که دو ادعای متناقض ممکن است درست و مطابق حقیقت باشند) و نتیجه این خواهد بود که موجودی واحد هم انسان است و هم اسب یا هر حیوانی دیگر.

چنانکه گفتیم، برای این مبادی برهانی مطلق وجود ندارد، ولی در عین حال برهانی هست که برای رد سخن کسی که خلاف آنها را ادعا می‌کند کافی است. حتی اگر بدین روش از خود هراکلیتوس سؤال می‌کردند شاید مجبور

می‌شد اقرار کند که هرگز ممکن نیست دو حکم متناقض دربارهٔ موضوعی
واحد درست باشند و راستی این است که او آن عقیده را اظهار کرده است
بی‌آنکه بداند که از سخنش چه نتایجی حاصل می‌شود. به‌هرحال اگر ادعای او
بر اینکه ممکن است شیئی واحد در آن واحد هم باشد و هم نباشد درست
است، این نتیجه بدست خواهد آمد که خودِ همین ادعا خلاف حقیقت است. 1062 b
زیرا همان‌گونه که اگر این ادعا را دو قسمت کنیم قسمت موجبه درست‌تر از
قسمت سالبه نخواهد بود، به‌همان ترتیب اگر ایجاب و سلب را یکجا به‌عنوان
ایجابی واحد در نظر بگیریم، این مجموعهٔ ایجاب و سلب به‌عنوان یک
ایجاب، درست‌تر از سلب مقابل آن ایجاب نخواهد بود.

بعلاوه، اگر ممکن نیست که بتوانیم شیئی را بدرستی ایجاب کنیم پس
خود این ادعا که «هیچ ایجابی موافق حقیقت نیست» نادرست است. اما اگر
ایجاب چیزی بدرستی ممکن است، پس ادعای کسانی که بر آنچه گفته شد ایراد
می‌گیرند و هرگونه بحث و گفت و شنیدی را ناممکن می‌سازند، خطاست.

فصل ششم

دنبالهٔ بحث در اصل (امتناع) تناقض

سخن پروتاگوراس نیز همانند ادعایی است که بیان کردیم. او می‌گوید انسان معیار همه چیز است. این سخن بدین معنی است که هر چیز همان‌گونه است که بر هر کس نمودار می‌شود. اگر این سخن راست باشد این نتیجه بدست می‌آید که شیء واحد، هم هست و هم نیست، هم نیک است و هم بد، و محتواهای همهٔ ادعاهای متناقض در آن واحد صادقند زیرا از یک‌سو بسا پیش می‌آید که شیء واحد به‌نظر یکی زیبا می‌نماید و به‌نظر دیگری زشت؛ و از سوی دیگر معیار برای هر کس آن‌چیزی است که بر او نمودار می‌شود. برای گشودن این مشکل باید به‌منشأ این عقیده توجه کنیم. چنین می‌نماید که بعضی متفکران با مطالعهٔ نظریهٔ علمای طبیعی ـو بعضی دیگر از طریق تجربه ـ این باور را یافته‌اند که همهٔ آدمیان دربارهٔ شیء واحد عقیده‌ای واحد ندارند بلکه شیئی خاص برای بعضی مردمان مطبوع است و برای بعضی نامطبوع.

تقریباً همهٔ علمای طبیعی در این نظریه توافق دارند که هیچ چیز از لاوجود پدید نمی‌آید بلکه همه چیز از موجود به‌وجود می‌آید. چون سفید از آنچه کاملاً سفید است و از هیچ حیث نه‌ـسفید نیست، پدید نمی‌آید پس آنچه سفید «می‌شود» باید از چیزی «بشود» که سفید نیست. بنابراین ـ به‌عقیدهٔ آنان ـ اگر نگوییم که در آغاز «نه‌ـسفید» و «سفید» یکی بود ناچار می‌شویم

بپذیریم که سفید از لاوجود به‌وجود آمده است. ولی این مشکل را به‌آسانی می‌توان از میان برداشت، زیرا ما در نوشتهٔ خود دربارهٔ طبیعت[۱] گفته‌ایم که چیزی که به‌وجود می‌آید به‌چه معنی از لاوجود به‌وجود می‌آید و به‌چه معنی از موجود.

ولی ارج برابر نهادن به‌عقاید و خیالات کسانی که با یکدیگر اختلاف نظر دارند کاری کودکانه است زیرا یکی از دو طرف بی‌گمان در اشتباه است، و درستی این سخن را ادراک حسی ثابت می‌کند زیرا هرگز اتفاق نمی‌افتد که
1063 a شیئی واحد به‌مذاق یکی شیرین نمودار شود و به‌مذاق دیگری خلاف آن، مگر آنکه آلت حاسهٔ یکی از آن دو فاسد و معیوب شده باشد. اگر این سخن درست است پس باید یکی از آن دو را معیار تلقی کنیم و دیگری را معیار تلقی نکنیم. به‌عقیدهٔ من همین حکم دربارهٔ نیک و بد و زشت و زیبا و همهٔ کیفیات دیگر از این قبیل نیز صادق است. چه، این ادعا که دو حکم متناقض در راستی برابرند عیناً مانند این است که بگوییم شکلی که به‌چشم کسی دوتا می‌نماید (زیرا او انگشت خود را به‌نحوی زیر چشم قرار داده است که شکل به‌چشم او دوتا نمودار می‌شود) براستی دوتاست و در عین حال همان شکل یکی است زیرا به‌چشم عادی یکی می‌نماید.

به‌طور کلی متکی ساختن داوری دربارهٔ حقیقت به‌این پدیده که اشیاء زمینی دائم در حال تغییرند و هرگز به‌یک حال باقی نمی‌مانند، کاری بی‌معنی است. جست‌وجوی حقیقت را باید از اشیایی آغاز کرد که همواره در یک حالند و هرگز تغییر نمی‌کنند. اینها اشیاء آسمانیند که هرگز چنین نمی‌نمایند که گاه دارای این طبیعت باشند و گاه دارای آن طبیعت، بلکه همیشه همانند که هستند، و تغییر در آنها راه نمی‌یابد.

---

۱. سماع طبیعی، کتاب اول فصل ۷ تا ۹. ـ م.

بعلاوه، اگر حرکت هست، شیء متحرکی هم هست؛ و همهٔ اشیاء از چیزی به‌چیزی حرکت می‌کنند. پس، آنچه حرکت می‌کند باید نخست در چیزی باشد که از آن حرکت کند، و سپس در آن نباشد، بلکه به‌سوی چیزی دیگر حرکت کند و به‌آن برسد و در آن باشد. بنابراین، احکام متناقض ــ بر خلاف آنچه این متفکران می‌گویند ــ ممکن نیست در آن واحد درست باشند.

اگر اشیاء موجود در این زمینِ ما از حیث کمیت در حال سیلان و حرکت دائمند ــ هرچند این سخن درست نیست ولی فرض می‌کنیم که راستی چنین است ــ چه دلیلی هست بر اینکه از حیث کیفیت به‌یک حال باقی نمانند؟ چنین می‌نماید که این ادعا، که دربارهٔ شیئی واحد دو حکم متناقض می‌توان کرد، بر این باور استوار است که کمیت اجسام هرگز به‌یک حال باقی نمی‌ماند و این باور به‌آنان حق می‌دهد که بگویند که شیء واحد هم چهار ذرع طول دارد و هم ندارد. ولی جوهر بر کیفیت متکی است یعنی بر طبیعتی معین، در حالی که کمیت طبیعتی نامعین است.

بعلاوه، چرا وقتی که پزشک دستور غذایی معین می‌دهد مردمان همان غذا را صرف می‌کنند؟ چرا «این نان است» از «این نان نیست» صادقتر است؟ خوردن و نخوردن آن غذا می‌بایست برابر باشد ولی مردمان غذایی را که پزشک دستور داده است می‌خورند چنانکه گویی در این مورد خاص حقیقت را می‌شناسند و می‌دانند که این غذا نان است، حال آنکه اگر اشیاء محسوس طبیعتی ثابت نداشتند و همهٔ اشیا در حال حرکت و سیلان دائم بودند، بایستی از خوردن آن غذا اجتناب بورزند.

بعلاوه، اگر ما خود دائم دگرگون می‌شویم و هرگز به‌یک حال باقی
۱۰۶۳ b نمی‌مانیم، چه جای شگفتی است اگر اشیا بر ما هرگز به‌یک حال نمودار نشوند؟ حالِ ما همچون حالِ بیماران است. بیماران چون در همان حال نیستند که در زمان تندرستی بودند، اشیاء محسوس بر آنان مانند زمان

تندرستیشان نمودار نمی‌شوند. ولی این امر دلیل نیست بر اینکه اشیاء محسوس تغییر می‌یابند، بلکه آنها در بیماران سبب پیدایی تصور دیگری می‌گردند. مردمان تندرست نیز اگر دچار همان تغییرات شوند همان وضع برایشان پیش خواهد آمد. اما اگر راستی چنین است که ما دگرگون نمی‌شویم بلکه همیشه همانیم که هستیم، پس چیزی هست که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند.

مشکل آن دسته از مخالفان ما را که به‌علت اتکا بر استدلالهای جدلی دچار آن اشکالات شده‌اند به‌آسانی نمی‌توان چنان گشود که قانع شوند مگر آنکه آماده شوند چیزی را بپذیرند بی‌آنکه دلیلی برای آن بخواهند، زیرا هر استدلالی فقط از این طریق ممکن است به‌وجود آید. ولی اگر هیچ چیز را نپذیرند هرگونه بحث و استدلال ناممکن می‌شود. از این‌رو در برابر آنان استدلالی وجود ندارد. اما با کسانی که به‌علت اشکالات سنّتی به‌تردید افتاده‌اند به‌آسانی می‌توان بحث کرد و مشکلی را که سبب پیدایش تردید در آنان شده است از میان برداشت. درستی این سخن از آنچه پیشتر گفته‌ایم پیداست.

از مطالبی که بیان کردیم معلوم شد که ممکن نیست احکام متناقض دربارهٔ موضوعی واحد در آن واحد صادق باشند و همچنین دو کیفیت متضاد ممکن نیست در آن واحد به‌شیئی واحد حمل شوند زیرا هر تضادی مستلزم یک عدم است، و این نکته هنگامی روشن می‌شود که تعاریف اضداد را به‌مبدأشان برگردانیم.

همچنین ممکن نیست که واسطهٔ میان دو ضد به‌موضوعی واحد ــ که یکی از دو ضد درباره‌اش صادق است ــ حمل شود. مثلاً اگر موضوع سفید است، نمی‌توان گفت موضوع نه سیاه است و نه سفید، چه از این سخن این نتیجه بدست خواهد آمد که موضوع سفید است و سفید نیست، حال آنکه یکی از دو حکم که در آن سخن بهم متصل شده‌اند، یعنی «سفید است»، بدرستی دربارهٔ موضوع صادق است ولی آن سخن، متناقض با این حکم می‌باشد.

بنابراین نه با قبول نظریهٔ هراکلیتوس به‌حقیقت دست می‌توانیم یافت و نه

با پیروی از عقیده‌ٔ آناکساگوراس، زیرا عقاید آنان به‌این معنی است که دو کیفیت متضاد به‌موضوعی واحد قابل حمل است. این سخن آناکساگوراس، که در هر چیز جزئی از هر چیز هست، جز بدین معنی نمی‌تواند بود که هر چیز هم شیرین است و هم تلخ، و همچنین است سایر اضداد، زیرا (بنابر سخن او) هر چیز در هر چیز حاضر است آن هم نه بالقوه بلکه بالفعل و جداجدا. همچنین ممکن نیست که همهٔ احکام راست باشند یا همه دروغ: اولاً برای اینکه از این نظریه نتایج فاسد بسیاری حاصل می‌شود؛ و ثانیاً برای اینکه اگر همهٔ احکام دروغند پس خود آن حکم نیز دروغ است، و اگر همهٔ احکام راستند، پس این حکم هم که همهٔ احکام دروغند، دروغ نیست.

فصل هفتم

فلسفهٔ اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است

هر علمی، اعم از علوم صناعی و علوم ریاضی، مبادی و علل هر یک از موضوعات خود را می‌جوید، مانند علم پزشکی و ورزش و سایر علوم. هر 1064 a علم جنس معینی از اشیا را برمی‌گزیند و به‌تحقیق در این جنس به‌عنوان چیزی موجود و واقعی می‌پردازد، ولی نه از آن جهت که موجود است. علمی که این وظیفهٔ اخیر را به‌عهده دارد علم دیگری است متمایز از همهٔ آن علوم. هر یک از علومی که نام بردیم به‌نحوی از انحا ماهیت جنسی از اشیا را موضوع خود قرار می‌دهد و می‌کوشد تا سایر حقایق مربوط به‌آن جنس را با دقتی کمتر یا بیشتر ثابت کند. بعضی از علوم به‌ماهیت از طریق ادراک حسی دسترس می‌یابد و بعضی دیگر از طریق فرض؛ و بدین‌سان از طریق استقرا در علوم این نتیجه بدست می‌آید که برای جوهر یا ماهیت برهانی وجود ندارد.

یکی از علوم علم طبیعی است و تردید نیست در اینکه این علم باید با علوم عملی و علوم صناعی فرق داشته باشد زیرا در علوم صناعی مبدأ حرکت در صانع است نه در مصنوع، و این مبدأ یا صناعت است یا قوه‌ای دیگر. در علوم عملی نیز حرکت در عامل است نه در عمل. ولی علم طبیعی به‌اشیایی ناظر است که مبدأ حرکتی در خویشتن دارند. بنابراین، علم طبیعی نه علم عملی است و نه علم صناعی، بلکه علم نظری است (زیرا به‌هرحال باید تحت

یکی از این سه جنس قرار داشته باشد). چون هر یک از این علوم باید به‌نحوی از انحا ماهیت را بشناسد و آن‌را مبدأ قرار دهد، پس نباید از این نکته غافل باشیم که عالِم طبیعی اشیا را چگونه باید تعریف کند و تعریف ماهیت را چگونه باید معین سازد: آیا همانند ماهیتِ «افطس» یا مانند ماهیت «مقعر»؟ زیرا تعریف «افطس» همیشه حاوی مادهٔ شیء است در حالی که تعریف «مقعر» مستقل از ماده است. زیرا فطوست در یک بینی است به‌طوری که ما در تعریف آن ماده را کنار نمی‌گذاریم زیرا افطس بینی مقعر است پس بی‌گمان در تعریف گوشت و چشم و اجزاءِ دیگر بدن نیز ماده نباید کنار گذاشته شود.

چون علمی هست که موضوعش موجود است از آن جهت که موجود و مفارق است، پس باید تحقیق کنیم که آیا این علم با علم طبیعی یکی است یا غیر از آن است؟ عالِم طبیعی به‌اشیایی می‌پردازد که مبدأ حرکتی در خویشتن دارند. علم ریاضی، گرچه علم نظری است و موضوعش چیزهای نامتحرک است، ولی این چیزها (که موضوع آن می‌باشند) ممکن نیست وجود مفارق داشته باشند. از این‌رو برای تحقیق دربارهٔ آنچه مفارق و نامتحرک است، علمی وجود دارد که غیر از آن دو علم است: بشرط اینکه چنین جوهری، یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، وجود داشته باشد، و ما خواهیم کوشید تا وجود چنین جوهری را ثابت کنیم. اگر در میان موجودات چنین جوهری وجود دارد پس بی‌گمان الوهیت باید در همین‌جا باشد، و این جوهر باید مبدأ نخستین و حاکم بر همه چیز باشد. بنابراین، سه قسم علم نظری وجود دارد:
۱۰۶۴ b علم طبیعی، علم ریاضی، و فلسفهٔ اولی (تئولوگیا). جنس علوم نظری شریفترینِ اجناس علوم است، و علمی که پس از همه نام بردیم شریفترینِ علوم نظری است، زیرا موضوعش عالیترین موجودات است و برتری و فروتری هر علمی بستگی به‌برتری و فروتری موضوع آن دارد.

می‌توان پرسید که آیا علم موجود به‌عنوان موجود را باید علمی کلی تلقی

کرد یا نه؟ مثلاً در حوزهٔ ریاضیات، هر یک از علوم خاص ریاضی با جنس معینی[۱] سروکار دارد در حالی که علم ریاضیِ کلی به‌همهٔ آنها می‌پردازد. در پاسخ می‌گوییم اگر جواهر طبیعی، نخستینِ همهٔ جواهر باشند، علم طبیعی باید علم نخستین باشد. اما اگر موجود و جوهر دیگری وجود دارد که مفارق و فاقد حرکت است، علم مربوط به‌آن باید غیر از علم طبیعی باشد و مقدم بر علم طبیعی، و چون مقدم است پس باید کلی باشد.

۱. جنس معینی از کمیت. (تریکو)

فصل هشتم

موجود بالعرض و موجود به‌معنی «صادق»

چون موجود به‌طور کلی معانی متعدد دارد و یکی از آنها موجود بالعرض است، نخست باید آنچه را به‌این معنی موجود است مورد تحقیق قرار دهیم. در اینکه هیچ‌یک از علوم سنّتی به‌اعراض نمی‌پردازد تردید نیست زیرا نه صناعت معماری می‌پرسد که به کسانی که در آینده در خانه سکونت خواهند گزید چه اعراضی روی خواهد آورد (مثلاً آیا زندگیشان با رنج همراه خواهد بود یا با شادی) و نه صناعات بافندگی و کفشگری و آشپزی چنین سؤالی را به‌میان می‌آورند؛ بلکه هر یک از این صناعات تنها به‌آنچه خاص خود آن است، یعنی به‌هدف و غایت خود، نظر دارد. این مسأله را هم که «اگر هنرمند ادیب شود آیا در آن واحد هر دو آنها خواهد بود در حالی که پیشتر هر دو آنها نبود، و آنچه چیزی است که پیشتر نبود باید آن چیز شده باشد؛ و بنابراین، آن کس باید در آن واحد هنرمند و ادیب شده باشد» هیچ‌یک از علوم شناخته‌شده به‌میان نمی‌آورد و فقط فن سوفیستی به‌آن می‌پردازد؛ زیرا فقط سوفسطائیان خود را به‌اعراض مشغول می‌دارند و از این‌رو سخن افلاطون دور از حقیقت نیست آنجاکه می‌گوید سوفسطائیان اوقات خود را با پرداختن به‌لاوجود می‌گذرانند[1].

---

۱. افلاطون، سوفیست ۲۵۴. ـ م.

این نکته، که اصلاً ممکن نیست علمی دربارهٔ اعراض وجود داشته باشد
هنگامی روشن می‌شود که بکوشیم تا ببینیم موجود عرضی چیست. همهٔ
موجودات را به‌سه جنس تقسیم می‌کنیم: نخست آنچه همیشه و بضرورت
وجود دارد (ضرورت نه به‌معنی قسر و قهر بلکه به‌همان معنی که حاصل
برهان را ضروری می‌دانیم[1])؛ دوم آنچه بیشتر اوقات وجود دارد و سوم آنچه
نه بیشتر اوقات وجود دارد و نه همیشه و بضرورت، بلکه فقط بر حسب اتفاق
وجود دارد. مثلاً در وسط تابستان ممکن است هوا سرد شود ولی این پیشامد
نه همیشه و بضرورت روی می‌دهد و نه بیشتر اوقات، بلکه چنین اتفاقی فقط
گاه‌به‌گاه پیش می‌آید. بنابراین موجود عرضی چیزی است که پیش می‌آید ولی 1065 a ۱
نه همیشه و بضرورت و نه بیشتر اوقات. بدین ترتیب، گفتیم که موجود
بالعرض چیست، و روشن است که برای چنین چیزی علم وجود نمی‌تواند
داشت زیرا موضوع هر علم چیزی است که یا همیشه هست یا بیشتر اوقات،
در حالی که موجود بالعرض از هیچ‌یک از این اجناس نیست.

بعلاوه، روشن است که علل و مبادیی از نوع علل و مبادیِ موجودات بالذات برای موجودات بالعرض وجود ندارد وگرنه لازم می‌آمد که هر موجودی ضروری باشد. اگر A هست هر وقت که B هست، و B هست هر وقت که C هست، و اگر وجود C ناشی از بخت و اتفاق نیست بلکه ضروری است، پس وجود چیزی هم که C علت آن است ضروری است، و به‌همین قیاس تا معلول واپسین (در حالی که فرض چنین بود که این معلول واپسین موجود بالعرض باشد)؛ بنابراین وجود همه چیز ضروری خواهد بود؛ و بخت و اتفاق، و امکان روی دادن یا روی ندادن یک امر، به‌کلی از میان برخواهد ساخت. حتی اگر فرض کنیم که علت، موجود نیست بلکه «واقعه‌ای»

---

۱. رک. کتاب پنجم فصل ۵. ـ م.

است[۱]، همان نتیجه بدست خواهد آمد و وجود همه چیز ضروری خواهد بود. زیرا کسوف فردا روی خواهد داد اگر A روی دهد، و A روی خواهد داد اگر B روی دهد و B روی خواهد داد اگر C روی دهد و اگر بدین ترتیب زمانی را از زمان محدود میان اکنون و فردا کم کنیم به‌شرطی خواهیم رسید که هم‌اکنون موجود است؛ و چون این شرط موجود است هر واقعه‌ای پس از اکنون بضرورت روی خواهد داد و در نتیجه، همه چیز و همهٔ رویدادها ضروری خواهند بود.

از موجود به‌معنی «صادق» و موجود بالعرض، یکی (= یعنی موجود به‌معنی «صادق») بر ارتباطی در فکر متکی است و انفعال فکر است (و به‌همین جهت علل و مبادیِ آنچه به‌این معنی موجود است جسته نمی‌شود بلکه فقط علل و مبادیِ آنچه در بیرون از فکر و به‌نحو جدا و مستقل موجود است جسته می‌شود)؛ و موجود دیگر، یعنی موجود بالعرض، ضروری نیست بلکه نامعین است و بدین جهت عللِ آن نامنظم و نامتناهیند.

غایت، خاص رویدادهایی است که یا به‌سبب طبیعت پدید می‌آیند یا نتیجهٔ فکرند. ولی بخت آنجاست که یکی از این‌گونه رویدادها به‌وجه بالعرض پیش می‌آید. همان‌گونه که موجودی یا موجود بالذات است یا موجود بالعرض، علت نیز همین‌طور است. بخت، علت بالعرض است برای واقعه‌ای که علی‌القاعده از روی انتخابِ مبتنی بر تفکر و برای مقصودی روی می‌دهد. به‌همین جهت موضوع بخت همان موضوع تفکر است زیرا تصمیم و مقصود بدون تفکر وجود نمی‌تواند داشت. ولی علل رویدادهای ناشی از بخت نامعینند و بدین جهت بخت برای آدمی قابل محاسبه نیست و در عین حال که علت بالعرض است، به‌معنی مطلق علتِ هیچ چیز نیست. بخت،

---

۱. یعنی علت، یک «موجود» نیست بلکه «شرند» است. ــ م.

بر حسب اینکه نتیجه‌اش نیک باشد یا بد، بخت نیک یا بخت بد است، و از نیکبختی و بدبختی هنگامی سخن گفته می‌شود که نتیجه بزرگ باشد. ولی 1065 b
چون هیچ موجود بالعرض مقدم بر موجود بالذات نیست، علل بالعرض نیز مقدم بر علل بالذات نیستند. بنابراین، اگر هم بخت و اتفاق براستی علت پیدایی کیهان مادی باشند پس باز عقل و طبیعت عللی مقدم بر آنها هستند[1].

---

۱. این سخن ایرادی بر نظریه متفکران معتقد به‌اتمهاست. رک. سماع طبیعی کتاب دوم فصل ۶، ۱۹۸a. (تریکو)

فصل نهم

حرکت

بعضی چیزها تنها بالفعل و بعضی بالقوه و بعضی دیگر بالقوه و بالفعل، آنند که هستند[1] یعنی یا جوهرند یا کمّ یا یکی دیگر از مقولات. حرکت جدا از اشیا وجود ندارد زیرا تغییر[2] همیشه بر حسب مقولاتِ موجود روی می‌دهد و چیزی نمی‌توان یافت که این موضوعاتِ تغییر در آن مشترک باشند و تحت مقولهٔ معینی قرار نگیرد. هر مقوله‌ای به‌همهٔ موضوعات خود به‌یکی از دو وجه تعلق می‌یابد. مثلاً در جوهر یک وجه صورت مثبت است و وجه دیگر «عدم»؛ در کیفیت مثلاً یکی سفید است و دیگری «سیاه»؛ در کمیت یکی «کامل» است و دیگری «ناقص»؛ در حرکت مکانی یکی در جهت بالا است و دیگری در جهت پایین، یک موضوع سبک است و دیگری سنگین. بنابراین، عدد اقسام حرکت و تغییر برابر با عدد اقسام موجود است.

چون در هر جنسی از موجود، میان بالقوه و بالفعل فرق هست، من فعلیت[3] موجود بالقوه را از آن جهت که بالقوه است، حرکت می‌نامم. درستی

---

۱. رک. سماع طبیعی، کتاب سوم، فصل ۱. ـ م.

۲. در این کتاب (همان‌گونه که در سماع طبیعی ارسطو) حرکت و تغییر به‌یک معنی به‌کار می‌روند. ـ م.

۳. حکمای ما اصطلاح «کمال» را به‌کار می‌برند و ابن‌سینا کلمهٔ «اول» را هم بر اصطلاح کمال اضافه کرده و حرکت را به «کمال اول» تعریف کرده است (رک. فن سماع طبیعی، نوشتهٔ ابن‌سینا، ترجمهٔ

این تعریف با شرحی که می‌دهم ثابت می‌شود. وقتی که ساخته‌شدنی از آن جهت که ما آن‌را ساخته‌شدنی می‌نامیم، بالفعل موجود است، در حال ساخته شدن است، و این خود جریان ساخته شدن است. همین سخن در مورد یاد گرفتن و سالم شدن و گردیدن و جهیدن و پیر شدن و رسیده شدن (= پخته شدن میوه) نیز صادق است. پس حرکت هنگامی هست که خود فعلیت موجود است، نه زودتر و نه دیرتر از آن. بنابراین فعلیتِ موجودِ بالقوه وقتی که در حالِ فعلیت است، نه از جهت خودش بلکه از آن جهت که پذیرای حرکت است، حرکت است. مرادم از این‌که می‌گویم «از آن جهت» این است که: مفرغ، بالقوه مجسمه است، ولی فعلیت مفرغ به‌عنوان مفرغ حرکت نیست. زیرا مفرغ بودن و بالقوه چیزی معین بودن یکی نیست؛ چه اگر هر دو از حیث تعریف یکی بودند، در این صورت فعلیت مفرغ، حرکت می‌بود. ولی آن دو یکی نیستند (و درستی این سخن را از طریق توجه به‌اضداد می‌توان دریافت، زیرا مثلاً استعداد سالم بودن و استعداد بیمار بودن، یک و همان نیستند ــ وگرنه سالم بودن و بیمار بودن یکی می‌بود ــ بلکه آنچه یکی و عین خود است موضوع آنهاست که گاه سالم است و گاه بیمار، اعم از اینکه این موضوع رطوبت باشد یا خون.) چون آنها یکی نیستند همان‌گونه که رنگ و دیدنی یک و همان نیستند، پس فعلیتِ موجود بالقوه، از آن جهت که بالقوه است، حرکت است. در اینکه این فعلیت حرکت است و حرکت هنگامی هست که خودِ فعلیت موجود است ــ نه زودتر یا دیرتر ــ تردید نیست. زیرا ۱۰۶۶ a
هر چیز این توانایی را دارد که گاه بالفعل باشد و گاه بالقوه، مثلاً ساخته‌شدنی از

ـ محمدعلی فروغی، چاپ امیرکبیر ۱۳۶۰ صفحه ۱۰۳ و «حرکت و استیفای اقسام آن» تألیف دکتر ملکشاهی، چاپ سروش ۱۳۶۳ صفحه ۶۳) در ترجمه‌های آلمانی که در دسترس ماست لفظ Verwirklichung و لفظ actus و در ترجمه‌های انگلیسی لفظ actuality و در ترجمهٔ فرانسوی لفظ l'acte به کار رفته است و از این‌رو ما اصطلاح «فعلیت» را به کار می‌بریم (هرچند در اصطلاح فلسفی این هر دو به یک معنی است). رک. سماع طبیعی ارسطو ۲۰۱ a. ــ م.

آن جهت که ساخته‌شدنی است. فعلیتِ ساخته‌شدنی به‌عنوان ساخته‌شدنی، جریان بنا کردن است، زیرا فعلیت یا همین است، یعنی جریان خانه‌سازی، و یا خانه. ولی وقتی که خانه موجود است دیگر ساخته‌شدنی نیست. ساخته‌شدنی آن‌چیزی است که در حال ساخته شدن است. بنابراین، فعلیت باید جریان ساختن و بنا کردن باشد و همین خود، حرکت است. همین سخن در مورد حرکات دیگر نیز صادق است.

درستی این سخن از یک‌سو از آنچه فیلسوفان دیگر دربارهٔ حرکت می‌گویند، پیداست، و از سوی دیگر از این واقعیت پیداست، که تعریف حرکت از طریق دیگر آسان نیست، زیرا حرکت را نمی‌توان تحت جنسی دیگر قرار داد و این نکته را از اینجا می‌توان دریافت که بعضی متفکران حرکت را غیریت و نابرابری و لاوجود می‌نامند، در حالی که هیچ‌یک از اینها بضرورت متحرک نیست؛ و بعلاوه، اینها بیش از متقابلهایشان مبدأ یا غایتِ تغییر نیستند. علت اینکه آنان حرکت را تحت این اجناس قرار می‌دهند این است که حرکت، چیزی نامعین انگاشته می‌شود و مبادی مندرج در یکی از دو ستون[1] نامتعین‌اند زیرا مبادیِ عدم هستند[2] و هیچ‌یک از آنها «این چیز» یا «چنین» نیست و تحت هیچ مقولهٔ دیگری هم درنمی‌آید. اما علت اینکه حرکت را نامعین می‌انگارند این است که حرکت را نه در زمرهٔ اشیاء بالقوه می‌توان شمرد و نه در زمرهٔ اشیاء بالفعل. زیرا نه چیزی که این قوه و توانایی را دارد که یک کمّ معین بشود، بضرورت متحرک است و نه چیزی که بالفعل یک کمّ معین است. چنین می‌نماید که حرکت فعلیتی است ولی فعلیت ناقص،

---

۱. مقصود دو ستون موازی فیثاغوریان است. رک. 986 a ـم.

۲. ستونی که حاوی مبادی منفی است (مانند نامحدود و زوج و کثیر و غیره). چون خود حرکت، عدم است (زیرا همینکه شیء متحرک صورت خود را می‌یابد، حرکت به‌پایان می‌رسد) پس قرارگرفتنش در ستون منفی طبیعی بود. (تریکو)

زیرا شیء بالقوه‌ای که حرکت فعلیت آن است ناقص است. از این‌رو دریافتن اینکه حرکت چیست، دشوار است زیرا حرکت را یا باید در جنس عدم قرار داد یا در جنس قوه، یا در جنس فعلیت مطلق، حال آنکه پذیرفتن هیچ‌یک از این سه شق امکان‌پذیر نمی‌نماید. از این‌رو آنچه باقی می‌ماند تعریفی است که ما پیشنهاد کردیم، یعنی حرکت باید فعلیت باشد، فعلیتی که ما تشریح کردیم، که هرچند شناختنش دشوار است ولی وجودش ممکن است.

این نکته نیز مسلم است که حرکت در شیئی است که توانایی متحرک شدن دارد زیرا حرکت فعلیت یافتنِ این شیء است به‌سببِ شیئی که قادر به‌محرک بودن است؛ و فعلیتِ شیئی که قادر به‌محرک بودن است غیر از فعلیتِ شیئی که توانایی متحرک بودن را داراست، نیست، زیرا حرکت باید فعلیتِ هر دو باشد. زیرا یک شیء قادر به‌محرک بودن است برای اینکه قوهٔ محرک بودن دارد، و محرک است برای اینکه در حال فعلیت است، ولی او فقط در شیئی که توانایی متحرک بودن دارد، می‌تواند فعلیت بیابد، و از این‌رو فعلیتِ هر دو یکی است همان‌گونه که فاصلهٔ یک با دو با فاصلهٔ دو با یک یکی است، و همچنانکه فراز تند و نشیب تند یکی است بی‌آنکه وجود آن دو یکی باشد. همین سخن در مورد متحرک و محرک نیز صادق است.

فصل دهم

نامتناهی[1]

نامتناهی، یا چیزی است که طی کردنش ممکن نیست زیرا امکان طی شدن در طبیعتش نیست[2] (به‌همان معنی که صدا نادیدنی است)؛ یا

ــ چیزی است که آن‌را فقط به‌نحو ناقص می‌توان طی کرد یا به‌آسانی نمی‌توان طی کرد؛ و یا

ــ چیزی است که هرچند بر حسب طبیعتش طی‌کردنی است طی نشده است یا پایان ندارد. بعلاوه یک چیز ممکن است از حیث افزایش یا از حیث کاهش یا از هر دو حیث نامتناهی باشد[3].

۱۰۶۶ b نامتناهی ممکن نیست موجودی جدا و مستقل باشد، چه، اگر نامتناهی نه مقدار (= کمیت، بزرگی) است و نه کثرت، بلکه خود بی‌نهایتی جوهر آن است نه عرضی برای آن، پس باید قسمت‌ناپذیر باشد زیرا قسمت‌پذیر یا مقدار است یا کثیر. اما اگر قسمت‌ناپذیر است پس نامتناهی نیست مگر به‌همان معنی که صدا نادیدنی است. ولی وقتی که سخن از نامتناهی به‌میان می‌آید مردمان این معنی را از آن نمی‌فهمند و ما نیز در جست‌وجوی نامتناهی

---

۱. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل ۴ تا ۸. ــ م.

۲. یعنی طبیعتش اجازه نمی‌دهد آنرا طی کنند. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

۳. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل ۴. ــ م.

به‌این معنی نیستیم بلکه آنچه می‌جوییم نامتناهی به‌معنی طی‌نشدنی است[۱].

بعلاوه، نامتناهی چگونه ممکن است وجود قائم بذات داشته باشد در حالی که عدد و مقدار که نامتناهی صفت آنهاست وجود قائم بذات ندارند[۲].

بعلاوه، اگر نامتناهی عرض شیئی دیگر است پس نامتناهی به‌عنوان نامتناهی ممکن نیست عنصر اشیاء موجود باشد همچنانکه «نادیدنی» عنصر سخن نیست هرچند صدا نادیدنی است[۳].

نامتناهی ممکن نیست موجود بالفعل باشد وگرنه هر جزئی از آن‌که جدا کنیم نامتناهی خواهد بود (زیرا، اگر نامتناهی جوهر است و محمولِ موضوعی نیست، پس نامتناهی و ماهیتِ نامتناهی یک و همان است.) از این‌رو نامتناهی یا قسمت‌ناپذیر است، یا اگر قابل قسمت است پس تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. ولی ممکن نیست که یک نامتناهی، نامتناهیهای متعدد باشد حال آنکه اگر نامتناهی جوهر و مبدأ است پس هر جزء آن باید نامتناهی باشد همچنانکه هر جزء هوا هواست. پس آیا باید گفت که نامتناهی قسمت‌ناپذیر است؟ ولی نامتناهی بالفعل، ممکن نیست قسمت‌ناپذیر باشد زیرا بضرورت باید دارای کمّی معین باشد. بنابراین، نامتناهی به‌عنوان عرض متعلق به‌موضوع خود است. اما اگر چنین است، پس چنانکه گفتیم نامتناهی

---

۱. اگر نامتناهی نه مقدار است و نه کثرت (که هر دو انواع کمیتند) بلکه جوهر است، پس قسمت‌پذیر نیست (زیرا قسمت‌پذیری صفت کمیت است). بنابراین نامتناهی قسمت‌ناپذیر است. ولی نامتناهی قسمت‌ناپذیر نه مورد علاقهٔ ماست و نه مورد توجه علمای طبیعی زیرا ایشان نیز در جست‌وجوی نامتناهی به‌عنوان چیزی طی‌ناشدنی هستند. می‌توان بشرح زیر نیز استدلال کرد: اگر بپذیریم که نامتناهی جوهری مثل آب و آتش است، پس یا باید قسمت‌پذیر باشد یا قسمت‌ناپذیر. اگر قسمت‌پذیر است پس ناچار یا باید مقدار باشد یا کثرت، و اینها انواع کمیتند و بنابراین نامتناهی کمیت است نه جوهر. ولی اگر قسمت‌ناپذیر است پس این، آن نامتناهی نیست که ما می‌جوییم. (تریکو)

۲. بلکه فقط تعیّنات جوهرند. (تریکو)

۳. نادیدنی به‌عنوان نادیدنی عنصر سخن نیست بلکه صدا، که بالعرض نادیدنی است، عنصر سخن است. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

مبدأ نمی‌تواند بود بلکه مبدأ، آن‌چیزی است که نامتناهی عرض آن است، مثلاً هوا یا عدد زوج.

آنچه تا اینجا گفته شد مطالب کلی است. اکنون باید این مطلب را روشن کنیم که در میان اشیاء محسوس، نامتناهی وجود ندارد. اگر تعریف جسم این است: «چیزی که از طریق سطوح محدود شده است»، پس هیچ جسمی، چه محسوس و چه معقول، ممکن نیست نامتناهی باشد. همچنین عددی مفارق و نامتناهی نیز ممکن نیست وجود داشته باشد زیرا عدد یا چیزی که دارای عدد است، قابل شمارش است. اگر مطلب را از دیدگاه علم طبیعی بنگریم درستی آنچه تاکنون گفتیم از طریق استدلال ذیل روشن می‌شود: جسم نامتناهی نه ممکن است مرکب باشد و نه بسیط. ممکن نیست مرکب باشد زیرا عناصر[1] از حیث عدد محدودند. عناصر متضاد باید برابر باشند و هیچ‌یک از آنها نباید نامتناهی باشد چه، اگر یکی از دو جسم[2] از حیث قوه، حتی به‌مقداری اندک، کمتر از دیگری باشد جسم متناهی و محدود به‌سبب جسم نامتناهی نابود می‌گردد. نامتناهی بودن هر یک از عناصر نیز ممتنع است زیرا جسم، چیزی است که در همهٔ جهات دارای بُعد است، و نامتناهی چیزی است که بعد و امتدادش نامتناهی است. پس اگر نامتناهی جسم است، ناچار در همهٔ جهات نامتناهی است[3]. جسم نامتناهی، مفرد و بسیط نیز نمی‌تواند

---

۱. عناصری که جسم را تشکیل می‌دهند. ـــ م.

۲. در اینجا مراد از جسم، عنصر است و مقصود از شرحی که می‌آید این است که اگر مقدار آتش موجود در جسم (به‌عنوان عنصر تشکیل دهندهٔ جسم) متناهی باشد و مقدار هوای موجود در جسم نامتناهی، در این صورت حتی اگر مقدار معینی از آتش از حیث قوه از همان مقدار هوا چندبرابر (ولی چندبرابر معین و محدود نه نامحدود) بیشتر باشد، هوا چون مقدارش نامتناهی است بر آتش غالب خواهد شد و آتش را نابود خواهد ساخت. ـ م.

۳. و بنابراین دو جسم که در همهٔ جهات دارای بعد نامتناهی باشند وجود نمی‌توانند داشت. اما بشرحی که بی‌فاصله به‌دنبال این سخن می‌آید جسم نامتناهی واحد نیز نمی‌تواند بود. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

بود: نه ــ چنانکه بعضی فیلسوفان می‌گویند ــ به‌عنوان چیزی علاوه بر عناصر، که عناصر به‌عقیدهٔ آنان از این جسم به‌وجود آمده‌اند (چه، چنین جسمی علاوه بر عناصر وجود ندارد؛ زیرا هر شیء هنگام انحلال به‌چیزهایی مبدل می‌شود که از ترکیب آنها پدید آمده است، حال آنکه علاوه بر اجسام
۱۰۶۷ a بسیط چیزی به‌عنوان حاصل انحلال مشاهده نشده است) و نه به‌عنوان آتش یا یکی از سایر عناصر. زیرا گذشته از این مسأله که چگونه ممکن است که یکی از عناصر نامتناهی باشد، ممکن نیست که کیهان ــ حتی اگر محدود و متناهی باشد ــ یکی از عناصر باشد یا یکی از آنها بشود مثلاً بدان‌گونه که هراکلیت مدعی است که روزی همهٔ اشیا آتش خواهند شد (همین سخن دربارهٔ واحد نیز صادق است که بعضی علمای طبیعی آن‌را عنصری در جنب عناصر دیگر می‌دانند) زیرا هر چیزی از یک ضد به‌ضد دیگر تغییر می‌یابد مثلاً از گرم به‌سرد.

بعلاوه، جسم محسوس در جایی است، و مکانِ خاص کل جسم و اجزاء آن، یکی است مثلاً کل زمین و اجزاء زمین. از این‌رو اگر جسم نامتناهی از اجزاء متجانس ترکیب یافته باشد یا نامتحرک خواهد بود یا همیشه متحرک[1].

---

۱. اگر جسم نامتناهی وجود داشته باشد این جسم یا باید از اجزاء متجانس تشکیل یافته باشد یا از اجزاء نامتجانس. جسم نامتناهی ممکن نیست متجانس‌الاجزاء باشد زیرا اگر چنین باشد هر جزئی از آن یا همیشه متحرک خواهد بود یا همیشه ساکن. چون کل جسم متجانس‌الاجزا است پس هیچ جزئی از مکان آن با هیچ‌یک از اجزاء آن تناسبی خاص نخواهد داشت بلکه هر جزئی از مکانش با هر جزء خود آن متناسب خواهد بود و بنابراین هر جزئی در هر جایی که هست ساکن خواهد ماند زیرا علتی بر حرکتش نیست. پس هر جزئی ساکن خواهد بود. اما اگر کل و اجزا متحرک باشند چون هیچ جزئی از مکان با هیچ جزء جسم تناسب خاصی ندارد تا آن جزء به‌آن مکان برود و در آنجا ساکن بماند پس هر جزئی دائم متحرک خواهد بود.

مقصود ارسطو این نیست که مکان کل جسم ــ یعنی نهایات درونی چیزی که جسم را در بر می‌گیرد ــ عین مکان هر یک از اجزاء همان جسم است بلکه منطقه‌ای از کیهان که با کل جسم تناسب دارد با اجزاء آن جسم نیز متناسب است و بنابراین یک کلوخ همیشه به‌آن منطقه روی می‌آورد که حیّز کل جسم است یعنی به‌منطقه‌ای که در مجاورت مرکز جهان قرار دارد. مقصود از «مکان کل جسم و اجزای آن یکی است» این است که مکان کل زمین و اجزای زمین در «قسمت

ولی چنین امری ممتنع است زیرا چه علتی هست بر اینکه ساکن باشد یا به‌سوی پایین حرکت کند یا به‌سوی بالا یا در جهتی دیگر؟ مثلاً اگر قطعهٔ کلوخی وجود داشته باشد که جزئی از جسم نامتناهی باشد، این قطعه در کجا متحرک یا ساکن خواهد بود؟ زیرا فرض بر این است که مکان جسم که اجزائش با آن متجانسند نامتناهی است. آیا این کلوخ کل مکان را اشغال خواهد کرد؟ چگونه؟ زیرا چنین امری ممتنع است. سکون و حرکت این قطعه چیست؟ این قطعه یا در همه‌جا ساکن خواهد بود، پس ممکن نیست متحرک باشد؛ یا در همه‌جا متحرک خواهد بود، پس ساکن نمی‌تواند بود. اما اگر کل کیهان از اجزاء نامشابه تشکیل یافته باشد مکانهای خاص اجزاء نیز نامشابه خواهند بود، و اولاً جسم کیهان واحد نخواهد بود مگر از طریق تماس اجزایش با یکدیگر، و در ثانی اجزا از حیث عدد انواع یا متناهی خواهند بود یا نامتناهی. اما اجزا ممکن نیست از حیث عدد انواع متناهی باشند وگرنه اجزائی که از یک نوعند ــ اگر کیهان نامتناهی است ــ از حیث کمیت نامتناهی خواهند بود و اجزائی که از نوع دیگرند چنین نخواهند بود. مثلاً آتش یا آب نامتناهی خواهد بود، ولی در این صورت این عناصر نامتناهی عناصر ضد خود را نابود خواهند ساخت. اما اگر اجزا (= از حیث عدد انواع) نامتناهی و بسیطند، پس مکانهایشان نیز نامتناهی خواهد بود و تعدادی نامتناهی از عناصر وجود خواهد داشت[1]. اما اگر این امر ممتنع است و اگر مکانها متناهیند پس کل کیهان نیز متناهی است.

به‌طور کلی ــ اگر راست است که هر جسم محسوس یا دارای سنگینی

← پایین» کیهان است یعنی هر چه نزدیکتر به‌مرکز کیهان؛ و مکان آتش و اجزاء آتش در «قسمت بالای» کیهان است یعنی هر چه دورتر از مرکز کیهان. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

۱. یعنی خود عناصر نیز از حیث عدد نامتناهی خواهند بود و تعدادی نامتناهی از مبادی وجود خواهد داشت حال آنکه چه در این کتاب و چه در کتاب سماع طبیعی ارسطو ثابت کرده است که عدد مبادی محدود است. ــ م.

است یا دارای سبکی ــ نمی‌توان فرض کرد که جسمی نامتناهی وجود داشته باشد و در عین حال اجسام دارای مکان باشند. زیرا این جسم یا باید به‌سوی وسط حرکت کند یا به‌سوی بالا، و جسم نامتناهی ــ خواه کل و خواه نصف آن ــ هیچ‌یک از این دو حرکت را نمی‌تواند بکند. زیرا جسم نامتناهی را چگونه می‌توان تقسیم کرد؟ یا چگونه ممکن است که در چیزی نامتناهی پایین و بالا و طرف یا وسط را از هم مشخص کرد؟ بعلاوه، هر جسم محسوس در مکانی است و شش نوع مکان وجود دارد[1]، در حالی که در جسمی نامتناهی هیچ‌یک از این شش نوع ممکن نیست وجود داشته باشد. به‌طور کلی اگر ممکن نیست که مکانی نامتناهی وجود داشته باشد پس وجود جسم نامتناهی نیز ممتنع است. وجود مکان نامتناهی ممکن نیست زیرا هر چه در مکان است در جایی است، و این «جای» یا به‌معنی بالاست یا به‌معنی پایین یا به‌معنی جهتی دیگر، و هر یک از اینها نهایت است.

نامتناهی در بعد و حرکت و زمان بدین معنی یکی نیست که بتوان نامتناهی را شیئی واحد انگاشت. از این مفهومهای مختلف (= بعد و حرکت و زمان)، آنچه مؤخرتر است به‌علت نسبتش با آنچه مقدمتر از اوست نامتناهی خوانده می‌شود مثلاً حرکت به‌علت نسبتش با بعدی که حرکتِ مکانی یا استحاله یا نمو آن‌را طی می‌کند نامتناهی خوانده می‌شود، و زمان به‌علت حرکتی که آن (= زمان) را اشغال می‌کند نامتناهی نامیده می‌شود.

۱. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل پنجم 205b. ــ م.

فصل یازدهم

تغییر و حرکت

1067 b از اشیایی که تغییر می‌یابند، بعضی بالعرض تغییر می‌یابند مثلاً می‌گوییم هنرمند راه می‌رود. گاهی هم می‌گوییم که شیء مطلقاً تغییر می‌یابد برای اینکه چیزی متعلق به‌آن تغییر می‌یابد و این سخن در مورد اشیایی صادق است که در اجزائشان تغییر روی می‌دهد: مثلاً بدن سالم می‌شود برای اینکه چشم سلامت خود را بازمی‌یابد. ولی چیزی هم هست که به‌حکم طبیعتش به‌ذات خود متحرک[1] می‌شود و این، متحرک بالذات است. این سه معنی در مورد محرک نیز مصداق پیدا می‌کند زیرا محرک یا بالعرض سبب حرکتی می‌شود، یا جزئی از آن سبب حرکت می‌شود و یا بالذات سبب حرکت می‌شود. در هر حرکتی، چیزی هست که مستقیماً سبب حرکت می‌شود، و چیزی هم هست که متحرک می‌شود؛ و بعلاوه چیزی هست که حرکت در آن صورت می‌گیرد، یعنی زمان؛ و سرانجام چیزی هست که متحرک از آن حرکت می‌کند[2] و به‌چیزی حرکت می‌کند. ولی صور و انفعالات و مکان که منتهای حرکت

---

۱. با وجود اختلاف در معانی تغییر و حرکت (تغییر اعم است از تغییر کیفی و نمو و ذبول و حرکت مکانی) بیشتر اوقات چه در این کتاب و چه در کتاب سماع طبیعی این دو اصطلاح به‌جای یکدیگر به‌کار برده می‌شوند. ــم.

۲. یعنی مبدأ حرکت. وقتی که شیئی از سردی به‌گرمی می‌کند حرکت را از سردی آغاز می‌کند و سردی مبدأ حرکت است و گرمی منتهای حرکت. ــم.

اشیاء متحرک هستند، خود بی‌حرکتند مانند علم و گرمی: زیرا گرمی حرکت نیست بلکه گرم شدن حرکت است. تغییر غیرعرضی در همهٔ اشیا یافت نمی‌شود بلکه فقط بین اضداد و واسطه‌های آنها و همچنین بین نقیضها صورت می‌پذیرد. درستی این سخن را از طریق استقرا می‌توان دریافت.

هر چه تغییر می‌یابد یا از موضوع به‌موضوع تغییر می‌یابد، یا از نه موضوع به‌نه موضوع، یا از موضوع به‌نه موضوع و یا از نه موضوع به‌موضوع[1] (مرادم از موضوع، چیزی است که با لفظ ایجابی بیان می‌شود). بنابراین باید سه نوع تغییر وجود داشته باشد، چه، تغییر از نه موضوع به‌نه موضوع تغییر نیست، زیرا در اینجا دو طرف نه متضادند و نه متناقض، و از این‌رو در اینجا تقابلی وجود ندارد. تغییر از نه موضوع به‌موضوع که نقیض آن است، کون است: تغییر مطلق، کونِ مطلق است و تغییر یک جزء معین، کون یک جزء معین است. تغییر از موضوع به‌نه موضوع، فساد است: تغییرِ مطلق فسادِ مطلق است و تغییر یک جزء فسادِ جزئی است. «لاوجود» را به‌معانی مختلف به‌کار می‌بریم. حرکت نه در لاوجودی می‌تواند بود که مبتنی بر بهم پیوستن و جدا کردن است[2]، و نه در لاوجودی که به‌معنی موجود بالقوه است و در مقابل موجود بالفعل قرار دارد (البته «نه-سفید» و «نه-نیک» ممکن است بالعرض حرکت کنند، مثلاً «نه-سفید» ممکن است انسان باشد؛ ولی آنچه مطلقاً شیء معینی نیست به‌هیچ‌وجه ممکن نیست حرکت کند.) بنابراین ممکن نیست که

---

۱. در اینجا به‌جای کلمهٔ «موضوع» کلمه «شیء» را نیز می‌توان به‌کار برد یعنی می‌توان گفت: هر چه تغییر می‌یابد یا از شیئی به‌شیئی تغییر می‌یابد یا از لاشیئی به‌لاشیئی، یا از شیئی به‌لاشیئی، یا از لاشیئی به‌شیئی. ـ م.

۲. یعنی بهم پیوستن و جدا کردن در فکر و قضاوت. مقصود این است که وقتی که دو شیئی که نباید بهم پیوسته شوند در فکر بهم پیوسته می‌شوند (مانند انسان بالدار است) یا دو شیئی که بهم پیوسته‌اند از هم جدا می‌شوند (مانند انسان دست ندارد) موضوع فکر و قضاوت لاوجود است. (تفسیر راس بر سماع طبیعی).

فصل دوازدهم

حرکتِ حرکت و تغییرِ تغییر ممکن نیست

چون مقولات به‌جوهر و کیفیت و مکان و فعل و انفعال و اضافه و کمیت تقسیم می‌شوند، پس سه قسم حرکت باید وجود داشته باشد: حرکت در کیفیت و حرکت در کمیّت و حرکت در مکان. نه حرکت جوهر وجود دارد (زیرا جوهر ضدی ندارد) و نه حرکت اضافه (زیرا وقتی که یکی از دو طرف اضافه تغییر می‌یابد ممکن است نسبت طرف دیگر به‌آن ــ هرچند این طرف هیچ تغییر نیابد ــ دیگر موجود نباشد. بنابراین حرکت آنها حرکت بالعرض است.) همچنین حرکت فاعل و منفعل و متحرک و محرک نیز وجود ندارد زیرا نه حرکتِ حرکت وجود دارد و نه کونِ کون و نه به‌طور کلی تغییرِ تغییر. از حرکتِ حرکت فقط به‌دو معنی می‌توان سخن گفت:

یا حرکت مثل موضوع متحرکی حرکت می‌کند مانند اینکه می‌گوییم انسان حرکت می‌کند بدین معنی که از سفید به‌سیاه تغییر می‌یابد؛ ولی اگر حرکت حرکت به‌این معنی را بپذیریم پس حرکت ممکن است گرم یا سرد نیز بشود یا مکان خود را تغییر دهد یا نمو کند؛ ولی چنین امری ممتنع است زیرا تغییر، موضوع نیست؛

و یا حرکت حرکت بدین معنی می‌تواند بود که موضوعی دیگر از یک تغییر به‌صورت دیگری از تغییر تغییر بیابد (مثلاً انسان از بیمار شدن

لاوجود متحرک باشد. اگر این سخن راست است پس کون ممکن نیست حرکت باشد زیرا آنچه از طریق کون [مبدّل به] موجود می‌شود لاوجود است[۱]. حتی اگر بپذیریم که کونِ لاوجود، بالعرض است، با اینهمه بدرستی می‌توانیم گفت که لاوجود باید به‌عنوان مبدأ کون به آنچه به‌معنی مطلق کائن می‌گردد حمل شود[۲]. همین‌طور لاوجود ممکن نیست ساکن شود. وقتی که مطلب را از این دیدگاه می‌نگریم این مشکلات روی می‌نمایند. ولی مشکل دیگری هم در میان است و آن این است که هر متحرکی در مکانی است ولی لاوجود در هیچ مکانی نیست وگرنه لازم می‌آید که در جایی باشد. فساد نیز حرکت نیست زیرا ضد حرکت یا حرکت است یا سکون، ولی ضد فساد، کون است[۳]. چون هر حرکت تغییر است و اقسام تغییر همان سه نوعی است که ذکر
۱۰۶۸ a کردیم، و چون کون و فساد حرکت نیستند بلکه تغییرات یک شیء به نقیض آن می‌باشند، پس این نتیجه بدست می‌آید که تنها تغییر از موضوع به موضوع حرکت است. موضوعات یا اضدادند یا واسطه‌های آنها (زیرا عدم را نیز باید ضد تلقی کرد) که با لفظ ایجابی بیان می‌شوند مانند برهنه و لال و سیاه.

---

۱. یعنی لاوجود تغییر می‌یابد و موجود می‌شود. ــم.

۲. ممکن است در مقام اعتراض گفته شود که آنچه «می‌شود» خود لاوجود نیست بلکه ماده است که لاوجود عرض آن است (مثلاً آنچه «می‌شود» نطفه است نه «نه انسان» که عرض نطفه است) با اینهمه راستی این است که آنچه به‌معنی مطلق در جریان کون قرار می‌گیرد لاوجود است. (تریکو) این سخن بدین معنی نیست که کون، کون از عدم مطلق است زیرا ارسطو معتقد است که از هیچ هیچ چیز به‌وجود نمی‌آید بلکه انسان از نطفه پدید می‌آید و خاک از آب. فرق اساسی میان «از شیئی شدن» (ـ تغییر از شیء. ــم.) و «شدن مطلق» (= یا کون مطلق یعنی تغییر از لاشیئی به‌شیئی. ــم.) این است که در مورد اول جوهری هست که در جریان تغیر باقی می‌ماند ولی در مورد دوم جوهری وجود ندارد و فقط ماده هست که خود عنصری از جوهر است و قادر نیست که بدون عنصر صورت وجود داشته باشد (تفسیر راس بر سماع طبیعی).

۳. چون هر چیز فقط یک ضد دارد پس فساد غیر از کون ضد دیگری ندارد و از این‌رو فساد ضد حرکت نیست. اگر فساد حرکت بود لازم می‌آمد که ضدش یا حرکت دیگری باشد یا سکون و در نتیجه کون ضد فساد نمی‌بود. ــم.

به‌تندرست شدن). ولی این نیز ممکن نیست مگر بالعرض. زیرا هر حرکت، تغییر از صورتی به‌صورتی است (کون و فساد نیز چنین است، منتها اینها تغییر از یک طرف متقابل به‌طرف دیگر متقابلند به‌معنی خاص[1]، در حالی که حرکت، تغییر از یک طرفِ متقابل به‌طرف متقابل دیگر است به‌معنی دیگر[2].) پس یک شیء در آن واحد از تندرستی به‌بیماری تغییر می‌یابد و از این تغییر به‌تغییری دیگر. بنابراین، این شیء، وقتی که بیمار شد باید به‌تغییری دیگر نیز ـ هر چه می‌خواهد باشد ـ تغییر یافته باشد (هرچند از نظر منطقی در واقع ممکن است ساکن بماند)؛ و این تغییر جدید ممکن نیست هر تغییر اتفاقی باشد بلکه تغییر از چیزی معین به‌چیز معین دیگری خواهد بود و از این‌رو تغییری عکس تغییر قبلی خواهد بود، یعنی تغییر به‌تندرست شدن. می‌گوییم در حقیقت این امر فقط بالعرض روی می‌دهد مثلاً تغییر از بیاد داشتن به‌فراموشی به‌این جهت روی می‌دهد که موضوع تغییر تغییر می‌یابد: گاه به‌حالت علم و گاه به‌حال جهل.

بعلاوه، اگر تغییرِ تغییر و کونِ کون ممکن باشد این سلسله به‌طور نامتناهی ادامه خواهد یافت. چه آنچه در مورد کون بعدی صادق است باید در مورد 1068 b کون قبلی نیز صادق باشد. مثلاً اگر فرض کنیم که کون ساده وقتی در حال کون بوده است، پس کونِ کون ساده نیز باید در حال کون بوده باشد، و بنابراین کونِ ساده هنوز در حال کون نبوده است بلکه کونِ کون ساده در حال کون بوده است و این کون نیز خود در حال کون بوده است. چون در نامتناهی نقطهٔ نخستینی وجود ندارد، پس در این مورد نیز نه نخستینی وجود خواهد داشت و نه دومی، و در نتیجه ممکن نخواهد بود که هیچ شیئی به‌وجود بیاید یا حرکت کند یا تغییر بیابد.

---

۱. از نقیض به‌نقیض. ـ م.

۲. از ضد به‌ضد. ـ م.

بعلاوه، شیئی که استعداد یک حرکت را دارد استعداد ضد آن حرکت را نیز دارد و همچنین استعداد سکون را؛ و چیزی که استعداد کون را دارد استعداد فساد را نیز داراست. بنابراین شیئی که در حال کون است در همان آنی که به‌مرحلهٔ کون رسید در حال فساد نیز خواهد بود زیرا نه در آنی که شروع به‌کون می‌کند در جریان فساد می‌تواند بود و نه پس از آن که دیگر در حال کون نیست. زیرا شیئی که در جریان فساد است باید در حال وجود باشد. بعلاوه باید ماده‌ای وجود داشته باشد که موضوع کون و تغییر باشد. این ماده کدام است؟ آن چیست که متحمل حرکت یا کون می‌شود بدان‌گونه که آنچه متحمل استحاله می‌شود بدن یا نفس است[1]؟ بعلاوه، آنچه آنها به‌آن می‌رسند، چیست[2]؟ زیرا حرکت، حرکتِ چیزی از چیزی به‌چیزی است نه حرکت صرف. در اینجا این شرط چگونه حاصل می‌شود؟ همچنانکه آموختنِ آموختن وجود ندارد کونِ کون نیز وجود ندارد.

چون نه حرکتِ جوهر هست و نه حرکتِ اضافه و فعل و انفعال، بنابراین فقط حرکت از حیث کیفیت و کمیت و مکان وجود دارد، زیرا هر یک از اینها دارای ضد است. مرادم از کیفیت، کیفیت موجود در جوهر نیست (زیرا حتی فصل نیز کیفیت است) بلکه کیفیتِ انفعالی است که به‌جهت آن می‌گوییم که شیء منفعل می‌شود یا پذیرای انفعال نیست.

نامتحرک، اولاً چیزی است که اصلاً فاقد توانایی حرکت است؛ ثانیاً چیزی است که حرکت‌دادنش به‌دشواری و در طی زمانی دراز یا به‌آهستگی

---

۱. مقصود این است که در مورد استحاله، موضوع تغییر یا جسم است یا نفس که استحاله می‌یابد، مثلاً جسم سفید در نتیجهٔ استحاله جسم سیاه می‌شود. پس در مورد کونِ کون هم باید چیزی وجود داشته باشد که در جریان کون قرار گیرد: نطفه در جریان کون قرار می‌گیرد و در نتیجهٔ این جریان انسان می‌شود. اما آنچه در نتیجهٔ جریانِ کون، کون می‌شود چیست؟ ــ م.

۲. حرکت، حرکت A از B به C است، یعنی از B (که مبدأ حرکت است) آغاز می‌شود و به C (منتهای حرکت) می‌رسد. پس کون یا حرکتی هم که در نتیجهٔ جریانِ کون یا حرکت، کون یا حرکت می‌شوند باید به‌چیزی برسند. آنچه آنها به‌آن می‌رسند و به‌آن منتهی می‌شوند چیست؟ ــ م.

صورت می‌گیرد؛ ثالثاً چیزی است که بالطبع پذیرای حرکت است و ممکن است حرکت داده شود ولی در زمانی و در مکانی و به‌نحوی که بر حسب طبیعتش حرکت می‌تواند کرد حرکت نمی‌کند. من تنها این نوع نامتحرک را ساکن می‌نامم زیرا سکون ضد حرکت است و بنابراین، به‌معنی عدم در شیء پذیرای حرکت است.

«با هم[1]»، اشیایی هستند که مکان اولشان یکی است؛ و «جداجدا» اشیایی هستند که در مکانهای مختلف جای دارند.

مماس، اشیایی را گویند که نهایاتشان با همند. واسطه چیزی است که شیء متغیر ــ اگر تغییرش بر حسب طبیعتش متصل است ــ بالطبع پیشتر به‌آن می‌رسد تا به‌طرفی که تغییر به‌آن می‌انجامد.

شیئی که با شیئی دیگر بزرگترین فاصله را در خط مستقیم دارد، از حیث مکان ضد شیئی دوم است.

تالی، شیئی است که پس از مبدأ قرار دارد (خواه ترتیب تالی بر حسب وضع باشد یا بر حسب صورت یا به‌نحوی دیگر) بشرط اینکه میان او و آنچه او تالی آن است شیئی از همان جنس آنها نباشد. ولی مانعی نیست که شیئی از جنسی دیگر میان آنها باشد. مثلاً خط، تالی خط است و واحد، تالی واحد و خانه، تالی خانه. تالی همیشه تالی شیء معینی است و مؤخر از آن است. مثلاً یک، تالی دو نیست و روز اول ماه تالی روز دوم ماه نیست. تالی اگر با شیء پیشتر از خود مماس باشد، مجاور آن است (چون هر تغییری میان متقابلها روی می‌دهد، و چون متقابلها یا ضدین‌اند یا نقیضین، و چون میان نقیضین واسطه‌ای وجود ندارد، بنابراین واسطه واسطهٔ میان ضدین است.)[2]

---

۱. در سماع طبیعی ارسطو برای معانی اصطلاحات «با هم» و «مماس» و «تالی» و غیره فصل جداگانه‌ای اختصاص داده شده است. (رک. سماع طبیعی کتاب پنجم فصل ۳). ــ م.

۲. راس در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه، به‌حق، می‌نویسد که جای این فقره (فقره‌ای که میان دو قوس قرار دارد) اینجا نیست و احتمالاً از روی اشتباه در اینجا قرار داده شده است. ــ م.

متصل، نوعی از مجاور است. اشیایی متصل خوانده می‌شوند که نهایات ۱۰۶۹ a
مماسشان یک و همان است و بنابراین اشیایی ممکن است متصل باشند که بموجب طبیعتشان می‌توانند در نتیجهٔ تماس، موجودی واحد گردند.

در میان این مفهومها، تالی مفهوم اول است زیرا هر تالی بضرورت مماس نیست ولی هر مماس تالی است؛ و شیء متصل مماس است ولی مماس بضرورت متصل نیست؛ و در اشیایی که تماس با یکدیگر ندارند وحدت طبیعی وجود ندارد. از این‌رو نقطه و واحد یک و همان نیستند زیرا تماس به‌نقطه‌ها تعلق دارد[1] ولی به‌واحد تعلق ندارد و واحد فقط تالی می‌تواند بود. بعلاوه، در میان دو نقطه چیزی وجود دارد[2] در حالی که در میان دو واحد چیزی وجود ندارد.

---

۱. این سخن درست نیست زیرا نقطه دارای نهایات نیست تا تماس دو نقطه با یکدیگر ممکن باشد. بعلاوه، در جملهٔ بعدی ارسطو می‌گوید در میان دو نقطه چیزی وجود دارد (و این چیز، خط است و در سماع طبیعی، کتاب پنجم، اواخر فصل ۳ صریحاً گفته می‌شود که «هر خطی در میان نقطه‌هاست») و بنابراین مماس بودن دو نقطه ممکن نیست. در این‌باره تفسیرهای مختلف کرده‌اند و راس در تفسیر سماع طبیعی می‌گوید اگر نقطه به‌همان معنی فهمیده شود که فیثاغوریان می‌فهمیدند، یعنی جسم بسیار کوچک، در این صورت تماس نقطه‌ها ممکن است و ظاهراً مقصود ارسطو نیز همین نقطهٔ فیثاغوری است. ـم.

۲. یعنی خطی. ـم.

کتاب دوازدهم

(لامبدا)

فصل اول

اقسام مختلف جوهر

موضوع تحقیق ما جوهر است زیرا مبادی و عللی که می‌جوییم مبادی و علل جوهرند. چه، اگر کیهان، کل است جوهر، نخستین جزء آن است؛ ولی اگر وحدت کیهان بدین معنی است که کیهان مجموعهٔ اشیایی است که تالی یکدیگرند، در این صورت جوهر در مقام نخستین است و پس از آن کیفیت قرار دارد و پس از آن کمیت. بعلاوه، کیفیت و کمیت، موجود به‌معنی حقیقی[1] نیستند بلکه کیفیت و حرکاتِ آنند. وگرنه «نه ـ سفید» و «نه ـ مستقیم» نیز موجود خواهند بود (لااقل ما وجود را به‌اینها نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم «نه ـ سفید» «است»[2].) بعلاوه، هیچ‌یک از مقولات به‌استثنای جوهر ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد. فیلسوفان روزگاران گذشته نیز با عمل خود تقدّم جوهر را تصدیق می‌کردند زیرا آنچه می‌جستند مبادی و عناصر و علل جوهر بود. متفکران کنونی[3] تمایل دارند به‌اینکه کلیات را جوهر تلقی کنند (زیرا اجناس، کلی‌اند و این متفکران مایلند به‌اینکه اجناس را مبادی و جواهر قلمداد نمایند زیرا روش تحقیقشان روش انتزاعی و

---

۱. یعنی جوهر، که کیفیت و کمیت، کیفیت و کمیت آنند. ـ م.
۲. مثلاً می‌گوییم «فلان چیز نه سفید است». (تریکو)
۳. اشاره به‌افلاطونیان است. (تریکو)

تجریدی است.) فیلسوفان گذشته اشیاء جزئی و مفرد را جوهر می‌دانستند مثلاً آتش و خاک را، ولی نه «جسم» را که نسبت به‌هر دو آنها عام است.

سه قسم جوهر وجود دارد. یکی جوهر محسوس است که خود بر دو قسم است، یک قسم سرمدی[1] است و قسم دیگر فناپذیر. قسم اخیر، مانند گیاهان و حیوانات را همهٔ متفکران قبول دارند و ما باید بکوشیم تا عناصر این جوهر را ــ خواه یک عنصر باشد و خواه چند عنصر ــ بشناسیم. قسم سوم جوهر نامتحرک است. بعضی فیلسوفان این جوهر را کاملاً مفارق می‌دانند؛ بعضی فیلسوفان دیگر آن‌را بر دو دسته تقسیم می‌کنند[2]، بعضی دیگر ایده‌ها و موضوعات ریاضی را یک و همان می‌دانند[3]؛ گروهی دیگر[4] بر آنند که این نوع جوهر منحصر به‌موضوعات ریاضی است. دو جوهر محسوس، موضوع
1069 b علم طبیعتند زیرا با حرکت ارتباط دارند، ولی جوهر نامتحرک موضوع علمی دیگر است[5]، زیرا این جوهر دارای مبدایی مشترک با اقسام دیگر نمی‌باشد.

جوهر محسوس تغییرپذیر است. اگر بپذیریم که تغییر همیشه از متقابل یا از واسطه آغاز می‌شود، ولی نه از هر متقابلی (زیرا صدا «نه-سفید» است و با اینهمه به‌سفید تغییر نمی‌یابد) بلکه تنها از متقابل به‌معنی ضد، پس باید موضوعی وجود داشته باشد که از یک ضد به‌ضد دیگر تغییر بیابد زیرا خود اضداد به‌یکدیگر تغییر نمی‌یابند.

---

۱. اجرام آسمانی. ــم.
۲. اشاره به‌افلاطون است که ایده‌ها را متمایز از موضوعات ریاضی می‌داند. (تریکو)
۳. مقصود کسنوکراتس است. (تریکو) ۴. اسپوسیپوس. (تریکو)
۵. یعنی فلسفهٔ اولی. (تریکو)

فصل دوم

تغییر مستلزم وجود ماده است

بعلاوه، چیزی هست که همیشه به‌یک حال باقی می‌ماند در حالی که ضد همیشه به‌یک حال باقی نمی‌ماند. بنابراین، در جنب اضداد باید چیز سومی وجود داشته باشد، یعنی ماده. چون تغییر بر چهار نوع است که یکی تغییر بر حسب «چه چیزی» است و دیگری تغییر بر حسب کیفیت و سومی بر حسب کمیت و چهارمی بر حسب مکان؛ و چون تغییر بر حسب «چه‌چیزی» کونِ صرف و فسادِ صرف است و تغییر بر حسب کمیت نمو و ذبول است و تغییر بر حسب انفعال، استحاله است و تغییر بر حسب مکان حرکت مکانی است: پس هر نوع تغییر باید انتقال از حالت موجود به‌حالت ضد آن ــ بر حسب نوع تغییر ــ باشد. بنابراین، ماده‌ای که تغییر می‌پذیرد باید توانایی پذیرفتن هر دو حالت را دارا باشد. چون «موجود» دارای دو معنی است، پس باید بگوییم که هر شیء از موجود بالقوه به‌موجود بالفعل تغییر می‌یابد مثلاً از سفید بالقوه به‌سفید بالفعل، همچنین است در مورد نمو و ذبول. از این‌رو نه‌تنها می‌توان گفت که هر چه «می‌شود»، بالعرض از لاوجود می‌شود، بلکه می‌توان هم گفت که همه چیز از موجود به‌وجود می‌آید بشرط اینکه موجود را به‌معنی موجود بالقوه بفهمیم نه به‌معنی موجود بالفعل. معنی «واحد» آناکساگوراس نیز همین است. پس به‌جای «همه چیز با هم بود»

آناکساگوراس، و همچنین به‌جای «آمیزهٔ» امپدوکلس و آناکسیماندر و به‌جای توجیه دموکریتوس، بهتر است بگوییم «همه چیز با هم بودند اما بالقوه نه بالفعل». چنین می‌نماید که همهٔ این متفکران احساس مبهمی دربارهٔ ماده داشته‌اند. همهٔ اشیایی که تغییر می‌یابند دارای ماده‌اند ولی هر یک دارای ماده‌ای دیگر است، و از اشیاء سرمدی، آنهایی دارای ماده‌اند که در عین حال که متکون نمی‌شوند استعداد حرکت در مکان را دارند؛ و به‌عبارت دیگر مادهٔ لازم برای کون را ندارند ولی مادهٔ حرکت از مکانی به‌مکان دیگر را دارند.

می‌توان پرسید که کون از چه قسم لاوجود روی می‌دهد، زیرا لاوجود در سه معنی به‌کار می‌رود[1]. بی‌گمان کون از لاوجودی روی می‌دهد که موجود بالقوه است، ولی از هر موجود بالقوه هر شیء به‌وجود نمی‌آید بلکه هر شیئی از موجود بالقوهٔ معینی به‌وجود می‌آید. پس گفتن اینکه «همه چیز با هم بود» کافی نیست زیرا اشیاء مختلف از حیث ماده با یکدیگر فرق دارند، وگرنه پس چرا اشیاء بی‌شمار به‌وجود آمد نه شیئی واحد؟ زیرا «عقل» یکی است و اگر ماده نیز یکی بود فقط شیئی وجود بالفعل می‌یافت که ماده، بالقوه همان شیء بود[2]. بنابراین، علل و مبادی سه تا هستند: دو تا اضدادند که یکی مفهوم و صورت است، و دیگری عدم، و سومی ماده است.

---

۱. یکی لاوجود (یعنی عدم) مطلق است، دوم لاوجود به‌معنی «کاذب»، و سوم لاوجود به‌معنی موجود بالقوه. (تریکو)

۲. چون مسلم است که اشیاء مختلف از مواد مختلف به‌وجود می‌آیند. پس کافی نیست که بگوییم «همه چیز با هم بوده» و این «همه چیز با هم» را مادهٔ همهٔ اشیا تلقی کنیم، بلکه باید بگوییم این اشیا از این ماده‌ها به‌وجود می‌آیند زیرا اشیا نه‌تنها از حیث صورت با هم فرق دارند بلکه از حیث ماده نیز اختلاف دارند. اگر فقط یک ماده وجود داشت و فقط یک صورت (چنانکه «عقل» آناکساگوراس واحد است)، موجود نیز واحد می‌بود و کثرت اشیا از میان برمی‌خاست. (تریکو)

فصل سوم

ماده و صورت متکون نمی‌شوند

نکتهٔ دیگری که باید در نظر داشت این است که نه ماده به‌وجود می‌آید و نه صورت؛ و مرادم ماده و صورت نهایی است[1]. زیرا هر چه تغییر می‌پذیرد از شیئی به‌شیئی تغییر می‌یابد. آنچه تغییر به‌سبب آن روی می‌دهد محرکِ 1070 a
بی‌واسطه است؛ و آنچه تغییر می‌پذیرد ماده است، و آنچه تغییر به‌آن می‌انجامد صورت است. اگر تنها مفرغ گرد به‌وجود نمی‌آمد بلکه گرد و مفرغ نیز به‌وجود می‌آمدند سلسلهٔ کونها بی‌نهایت ادامه می‌یافت[2]. پس باید پایانی وجود داشته باشد.

این نکته نیز شایان توجه است که هر جوهری از جوهری همنام خود به‌وجود می‌آید (زیرا هم موجودات طبیعی جوهرند و هم اشیاء دیگر). اشیا یا به‌سبب صناعت به‌وجود می‌آیند، یا به‌سبب طبیعت، یا به‌سبب بخت و یا به‌سبب اتفاق. صناعت، مبدأ حرکتی است که در شیئی دیگر ــ غیر از شیء متحرک ــ جای دارد؛ و طبیعت مبدأ حرکتی است که در خود شیء است (زیرا انسان انسان تولید می‌کند)، عللِ دیگر عدم این دو مبدأاند[3].

---

۱. یعنی مادهٔ قریب و صورت قریب. (تریکو)

۲. اگر نه‌تنها شیء مرکب بلکه مادهٔ قریب (مفرغ) و صورت قریب (گرد) نیز به‌وجود می‌آمدند لازم می‌آمد که این ماده و این صورت نیز هر کدام دارای ماده و صورت باشند و در نتیجه کون تا بی‌نهایت ادامه می‌داشت. (رک. کتاب هفتم ــ زتا ــ فصل ۸ و کتاب دوم ــ آلفای کوچک ــ فصل ۲). (تریکو)

۳. بخت و اتفاق، عدم صناعت و طبیعت‌اند. (تریکو)

سه قسم جوهر وجود دارد: قسم اول ماده است که فقط در نمود و بظاهر «این چیز» است زیرا هر چه تنها به‌علت تماس «این چیز» است نه به‌علت وحدت طبیعی، ماده و موضوع است. جوهر قسم دوم طبیعت شیء است، که «این چیز» یا صورت مثبتی[1] است که حرکت در جهت آن روی می‌دهد و به‌آن می‌انجامد. قسم سوم، جوهر مفرد است که از ترکیب آن دو به‌وجود می‌آید مانند سقراط یا کالیاس. در پاره‌ای از موارد[2] «این چیز» یا صورت جدا از جوهر مرکب وجود ندارد، مثلاً صورت خانه جدا از خانه وجود ندارد مگر آنکه بگوییم صناعت معماری همان صورت خانه است که جدا از خانه[3] وجود دارد (برای صورت اشیاء مصنوع، کون و فساد وجود ندارد؛ و از «خانهٔ جدا از ماده» یا «سلامت جدا از ماده» و همچنین صور سایر موالید صناعت، فقط به‌معنایی خاص می‌توان گفت که وجود دارند یا وجود ندارند[4].) ولی اگر «این چیز» (= صورت) ممکن باشد که جدا از جوهر مرکب موجود باشد[5]، فقط در مورد موضوعات طبیعی موجود می‌تواند بود. از این‌رو این سخن افلاطون که می‌گفت به‌تعداد اقسام اشیاء طبیعی ایده وجود دارد خیلی دور از حقیقت نبود (اگر بتوان پذیرفت که صوری متمایز از اشیاء موجود در روی زمین، وجود دارند[6].)

عللِ محرک مقدم بر معلولهای خود هستند ولی علل صوری با معلولهای خود همزمانند. زیرا وقتی که انسانی سالم است سلامت همزمان با او وجود

---

۱. در مقابل عدم که صورت منفی است. ـ م.

۲. در مورد بعضی اشیاء مرکب، یعنی موالید صناعت. (تریکو)

۳. در نفس معمار. ـ م.

۴. صور موالید صناعت تابع قانون کون و فساد نیستند. این صور وقتی که صانع دربارهٔ آنها می‌اندیشد وجود دارند و وقتی که دربارهٔ آنها نمی‌اندیشد وجود ندارند. (تریکو)

۵. بشرط اینکه بتوان وجود مفارق ایده‌ها را پذیرفت. (ارسطو بعداً در این‌باره سخن خواهد گفت). (تریکو)

۶. در ترجمهٔ جمله‌ای که در میان دو قوس آمده است فقط از ترجمهٔ راس پیروی کردیم. ـ م.

دارد، و شکل کرهٔ مفرغی با کرهٔ مفرغی در آن واحد موجود است. (البته باید تحقیق کرد که آیا صورت بعداً نیز باقی می‌ماند یا نه؟ در بعضی موارد مانعی برای بقای آن نیست. مثلاً نفس ممکن است از این قسم باشد، البته نه کل نفس بلکه تنها عقل، زیرا شاید ممکن نباشد که کل نفس به‌حال خود باقی بماند.) پس لااقل با توجه به‌آنچه گفتیم مبرهن است که وجود ایده‌ها به‌هیچ‌وجه ضروری نیست، زیرا انسان را انسان تولید می‌کند، یعنی انسانی معین را پدری مفرد تولید می‌کند. این سخن در مورد صناعات نیز صادق است زیرا صناعت پزشکی علت سلامت است.

فصل چهارم

عناصر اشیاء مختلف از حیث عدد مختلفند ولی از حیث نوع یک و همانند. در مورد همهٔ اشیا صورت و عدم و ماده وجود دارد. همهٔ اشیا دارای علت محرکه‌ای قریب و علت محرکه‌ای بعیدند

علل و مبادی موجودات مختلف، به‌یک معنی مختلفند، ولی به‌معنایی دیگر، اگر بخواهیم به‌طور کلی و بر حسب قیاس سخن بگوییم، علل و مبادی برای همهٔ موجودات یک و همانند[1]. زیرا ممکن است این سؤال پیش آید که آیا مبادی و علل و عناصر جواهر و مضافات یکی هستند یا مختلف، و همچنین ممکن است این سؤال در مورد سایر مقولات نیز مطرح شود. اگر بگوییم آنها در مورد همهٔ مقولات یکی هستند این سخن نامعقول است چه در این صورت لازم می‌آید که اضافیات و جوهر از عناصر واحد پدید آمده باشند.
1070 b بعلاوه، این مبدأ واحد که نسبت به‌همهٔ آنها عام است کدام است؟ اولاً چیزی
عام و متمایز از جوهر و سایر مقولات، وجود ندارد که همهٔ مقولات در آن

---

۱. علل و مبادی ــ یعنی ماده و صورت و عدم ــ در مورد همهٔ موجودات وجود دارند؛ ولی وقتی که به‌اشیاء جزئی و مفرد نظر داریم باید بگوییم که علل و مبادی در مورد موجودات مختلف مختلفند مثلاً مادهٔ مجسمه غیر از مادهٔ تخت است و ماده‌های آنها غیر از مادهٔ سقراطند و همین سخن در مورد صورت و عدم نیز صادق است. (تریکو)

مشترک باشند، و گذشته از این، عنصر همیشه مقدم بر شیئی است که عنصر عنصر آن است. بعلاوه، نه جوهر عنصر اشیاء مضاف است و نه یکی از اضافیات عنصر جوهر است. ثانیاً چگونه ممکن است که همهٔ اشیاء دارای عناصر واحد باشند؟ هیچ عنصری ممکن نیست عین شیئی باشد که از ترکیب عناصر پدید آمده است مثلاً ب یا الف عین «با» نیستند (بعلاوه، هیچ یک از چیزهای معقول ــ مثلاً موجود یا واحد ــ ممکن نیست عنصر باشد زیرا اینها هم به‌اشیاء بسیط قابل حملند و هم به‌اشیاء مرکب). بنابراین هیچ یک از عناصر، ممکن نیست جوهر یا چیزی مضاف باشد حال آنکه اگر همهٔ اشیا از ترکیب عناصر واحد پدید آمده باشند بالضروره باید چنین باشد. پس همهٔ اشیا دارای عناصر واحد نیستند؛ و یا چنانکه ما می‌گوییم، به‌یک معنی همهٔ اشیا دارای عناصر واحدند و به‌معنایی دیگر دارای عناصر واحد نیستند. مثلاً عناصر اجسام محسوس، به‌عنوان صورت، گرمی است و به‌معنی دیگر سردی، که عدم است؛ و به‌عنوان ماده، آن چیزی است که مستقیماً و بنفسه[1] این دو کیفیت[2] را بالقوه حائز است؛ و هم خود این عناصر[3] جوهرند و هم اشیایی که از ترکیب این عناصر پدید آمده‌اند و این عناصر مبادی آنها هستند، و همچنین است هر چیز واحدِ دیگری که از گرم و سرد به‌وجود آمده است مانند گوشت و استخوان[4]؛ زیرا مولودِ مرکب بضرورت غیر از عناصرش است. پس این جواهر محسوس دارای عناصر و مبادی واحدند (هرچند

---

۱. کلمات «مستقیماً و بنفسه» برای این آورده می‌شوند که معلوم باشد که مقصود مادهٔ قریب است نه مادهٔ بعید. (راس)

۲. یعنی سرد و گرمی را. (تریکو)

۳. یعنی ماده و صورت و عدم. ــ م.

۴. در اینجا ارسطو سه قسم جوهر را از یکدیگر متمایز می‌سازد:

الف ــ ماده و صورت و عدم.

ب ــ جواهری که حاوی مادهٔ اولیه و صورتی هستند مانند گرمی، یا عدم مانند سردی، و مقصود عناصر اربعه است که دوتا از آنها به‌عقیدهٔ ارسطو دارای کیفیت گرمی هستند و دوتای دیگر دارای کیفیت سردی.

ج ــ اشیاء مرکب از دو قسم جوهر (مذکور در بند ب) که دارای کیفیات متقابلند. (راس)

اشیایی که از حیث نوع با هم فرق دارند دارای عناصری هستند که نوعاً غیر از یکدیگرند). اما حق نداریم بگوییم که همهٔ موجودات دارای عناصر واحد بدین معنی هستند، زیرا آنها فقط بر حسب قیاس چنیند یعنی ممکن است بگوییم سه مبدأ وجود دارد که عبارت است از صورت و عدم و ماده. ولی هر یک از این مبادی برای هر جنسی از اشیا فرق می‌کند مثلاً برای رنگ، سفید و سیاه و سطح است و برای شب و روز روشنایی و تاریکی و هوا[1].

چون علل منحصر به‌عناصر حالّ در خود اشیا نیستند بلکه عللی بیرون از اشیاء هم وجود دارند، مانند علت محرکه[2]، پس روشن است که میان «مبدأ» و «عنصر» فرق است و در عین حال هر دو علتند. و مبدأ به‌این دو قسم تقسیم می‌شود[3]؛ و آن چیزی که خارج از شیء است و سبب حرکت یا سکون می‌شود مبدأ و جوهر است. از این‌رو بر حسب قیاس می‌توان گفت که سه عنصر وجود دارد ولی چهار علت و مبدأ[4]. اما عناصر در اشیاء مختلفند، و علت محرکِ نهایی[5] نیز برای اشیاء مختلف مختلف است. در مورد سلامت و بیماری و بدن، علت محرک صناعت پزشکی است؛ و در مورد صورت و بی‌نظمیِ از نوعی خاص و آجر، علت محرکت صناعت معماری است[6]. ولی

---

۱. سفید صورت است و سیاه عدم و سطح ماده، یا روشنایی صورت است و تاریکی عدم و هوا ماده. (تریکو)

۲. ارسطو پس از سخن گفتن دربارهٔ همانی (بر حسب قیاس) مبادی و عناصر حالّ در اشیاء، اکنون دربارهٔ همانی (بر حسب قیاس) علل خارج از اشیاء بحث می‌کند. (تریکو)

۳. مبدأ تقسیم می‌شود به‌مبادیی که عنصرند و حالّ در اشیا هستند و مبادیی که عنصر نیستند و خارج از اشیااند. ـم.

۴. عناصر عبارتند از ماده و صورت و عدم، و مبادی عبارتند از ماده و صورت و عدم و علت فاعله (علت غایی به‌علت صوری برمی‌گردد). اصطلاح مبدأ کلیتر از اصطلاح عنصر است. (تریکو)

۵. علت محرکهٔ قریب. ـم.

۶. برای بدن به‌عنوان ماده، سلامت صورت است و بیماری عدم است و علت محرک صناعت پزشکی است، و برای خانه، ماده آجر است و صورت مفهوم خانه است و عدم بی‌نظمیِ از نوعی خاص، و علت محرک صناعت معماری است. ـم.

چون علت محرک در اشیاء طبیعی، مثلاً انسان، انسان است، و محرک در شیء مولود فکر، صورت یا ضد صورت است، از این‌رو به‌یک معنی سه علت وجود دارد و به‌معنی دیگر چهار علت[1]. زیرا به‌یک معنی صناعت پزشکی سلامت است و صناعت معماری صورت خانه است و انسان انسان را پدید می‌آورد؛ و علاوه بر این، در بیرون از همهٔ این علل چیزی هم هست که نخستین همهٔ چیزهاست و همهٔ چیزها را به‌حرکت می‌آورد[2].

---

۱. اگر علت فاعلی را جدا از علت صوری در نظر بگیریم، چهار علت وجود دارد ولی اگر آن دو علت را یکی بدانیم سه علت وجود دارد. (تریکو)

۲. محرک اولِ نامتحرک که موضوع فلسفهٔ اولی است و در فصول ۶ و ۷ دربارهٔ آن بحث خواهد شد. (تریکو)

فصل پنجم

قوه و فعلیت مبادیِی هستند که برای همهٔ اشیا عامند، ولی در موارد مختلف به‌انحاء مختلف صادقند. مبادیِ همهٔ اشیا فقط بر حسب شباهت یک و همانند

بعضی از موجودات می‌توانند به‌نحو مستقل و جدا موجود باشند و بعضی
1071 a دیگر نمی‌توانند: و فقط اشیاء گروه اول جوهرند؛ و بدین جهت عللِ جوهر عللِ همهٔ موجودات نیز می‌باشند زیرا هیچ انفعال و حرکتی ممکن نیست مستقل از جوهر وجود داشته باشد. این علل شاید نفس و بدن باشند[1]، یا عقل و میل و بدن[2].

به‌معنایی دیگر نیز همهٔ اشیا بر حسب شباهت دارای مبادیِ واحدند. که عبارتند از قوه و فعلیت. ولی قوه و فعلیت نه‌تنها برای اشیاء مختلف مختلفند بلکه در مورد اشیاء مختلف به‌وجوه مختلف صدق می‌کنند. زیرا در بعضی موارد شیئی واحد در یک زمان بالفعل موجود است و در زمانی دیگر بالقوه، مثلاً شراب و گوشت و انسان چنینند[3] (و این دو مبدأ نیز جزو عللی هستند که

---

1. در مورد موجودات ذی‌روح، و ارسطو در اینجا مخصوصاً در مورد این‌گونه موجودات می‌اندیشد. (تریکو)

2. یعنی در مورد انسان، بدن علت مادی است و نفس (که منقسم به‌عقل و میل است) علت صوری. (تریکو)

3. قوه و فعل نیز، مانند ماده و صورت و عدم، مبادیِ کلی هستند که برای اشیاء مختلف مختلفند.

پیشتر یادکردیم[1] زیرا صورت، وجودِ بالفعل دارد ــ اگر صورت بتواند به‌نحو جدا موجود باشد ــ و همچنین است شیئی مرکب از صورت و ماده، و عدم مانند تاریکی و بیماری؛ ولی ماده وجود بالقوه دارد زیرا ماده می‌تواند هم صورت را بپذیرد و هم عدم را). اما در مواردی که مادهٔ علت غیر از مادهٔ معلول است، و لااقل در پاره‌ای از این موارد که آن دو از حیث صورت نیز عین یکدیگر نیستند و با هم فرق دارند، تمایز قوه و فعلیت به‌نحو دیگری است مثلاً علل انسان اولاً عناصر حالّ در انسانند (یعنی آتش و خاک به‌عنوان ماده‌اش، و صورت خاصش)؛ ثانیاً چیز دیگری هم علت اوست که در بیرون از اوست، یعنی پدر؛ و ثالثاً علاوه بر اینها خورشید و گردش خورشید نیز علت او هستند که نه ماده‌اند و نه صورت و نه عدمِ صورت انسان، و نه از حیث نوع با او برابرند بلکه عللِ محرکه‌اند.

بعلاوه، بدین نکته نیز باید توجه داشت که بعضی علل را بالفظی کلی می‌توان بیان کرد و بعضی را نه. مبادی قریب[2] هر شیء در یک‌سو چیزی است که بالفعل شیء معینی (= «این چیز») است و در سوی دیگر چیزی است که بالقوه همین شیء است[3]. بنابراین، آن علل کلی که پیشتر یاد کردیم وجود ندارند زیرا مبدأ مولدِ شیء مفرد همیشه شیئی مفرد است. هرچند انسان به‌طور کلی مبدأ مولّدِ انسان است ولی انسان کلی وجود ندارد بلکه مبدأ مولّد آخیل، پله‌اوس[4] (= پدر آخیل) است و مبدأ مولّدِ تو پدر تو، و این «ب» معین مبدأ مولّد این هجای معین «با» است هرچند «ب» کلی مبدأ مولّد «با»ی کلی است.

← ولی ارسطو اضافه می‌کند که علاوه بر این، اینها در مورد اشیاء مختلف به‌انحاء مختلف صدق می‌کنند زیرا شیئی واحد ممکن است به‌دو معنی مختلف هم موجود بالقوه باشد و هم موجود بالفعل مثلاً شراب بالفعل، بالقوه سرکه است و به‌عکس، و چیزی که بالفعل غذاست بالقوه گوشت یا عضله است. (تریکو)

۱. یعنی ماده و صورت و عدم. (تریکو)

۲. یعنی علل خاص هر شیء. (تریکو)

۳. مثلاً مبادی قریب انسان در یک‌سو پدر است که بالفعل انسان است و در سوی دیگر نطفهٔ موجود در رحم مادر است که بالقوه انسان است. ــ م.

۴. Achilles و Peleus.

بعلاوه، هرچند عللِ جواهر عللِ همهٔ اشیااند، با اینهمه چنانکه گفتیم، اشیاء مختلف علل و عناصر مختلف دارند. اشیایی که از حیث جنس متفاوتند، مانند رنگ و صدا و جوهر و کیفیت، علل مختلف دارند و این عللِ مختلف تنها از حیث شباهت یک و همانند. علل اشیایی هم که از نوعی واحدند، مختلفند، ولی نه مختلف از حیث نوع، بلکه بدین معنی مختلفند که عللِ افراد مختلف مختلفند، مثلاً ماده و صورت و علت محرکهٔ تو غیر از ماده و صورت و علت محرکهٔ من است، در حالی که از حیث تعریف کلی همهٔ آنها یکی هستند. در پاسخ این سؤال، که مبادی یا عناصر جواهر و اضافیات و کیفات کدامند و آیا یکی هستند یا مختلف، باید گفت که با در نظر گرفتن معانی متعدد لفظ علت چنین می‌نماید که همه یکی هستند؛ ولی اگر معانی مختلف را از هم متمایز سازیم مبادی و عناصر یکی نیستند بلکه مختلفند. اما با اینهمه، عللِ همهٔ اشیاء، به‌معنایی خاص، یکی هستند: اولاً از این حیث همهٔ آنها یکی یا شبیه همند که ماده و صورت و عدم و علت محرکه در مورد همهٔ اشیا عامند؛ و ثانیاً از این حیث همهٔ آنها یکی یا شبیه همند که علل جواهر علل همهٔ اشیاء دیگرند زیرا اگر جواهر از میان برخیزند همهٔ اشیاء دیگر نیز از میان می‌روند. و ثالثاً از این جهت همهٔ آنها یکی یا شبیه همند که آنچه از حیث فعلیت در مقام نخستین است علت همهٔ اشیاست[1]. ولی، به‌معنایی دیگر، عللِ نزدیک مختلفند و این علل عبارتند از اولاً همهٔ اضدادی که نه معنی جنس دارند و نه دارای معانی متعدد می‌باشند[2]؛ و ثانیاً ماده، زیرا مواد اشیاء مختلف مختلفند.

1071 b بدین ترتیب معلوم کردیم که مبادی اشیاء محسوس کدامند، و چندتا هستند، و به‌چه معنی این مبادی یکی هستند و به‌چه معنی مختلف.

---

۱. مقصود، محرک اول نامتحرک است. ــم.

۲. مقصود اضداد فردی هستند (این صورت معین یا این عدم معین) که خاص یک شیءاند نه اضداد متعلق به‌جنسی واحد (مانند سفید و سیاه) یا اضدادی که معنایی کلی دارند (مانند صورت و عدم). (تریکو)

فصل ششم

ضرورتِ وجودِ محرکِ اولِ سرمدی

چون دیدیم که سه قسم جوهر وجود دارد که دو قسم جواهر طبیعیند و یک قسم جوهر نامتحرک، پس اکنون باید به‌این جوهر سوم بپردازیم و بگوییم که وجودِ جوهری سرمدی و نامتحرک ضروری است[1]؛ زیرا جواهر، در میان اشیاء موجود، نخستینِ آنها هستند و اگر همهٔ جواهر فسادپذیر باشند همه چیز فسادپذیر خواهد بود. ولی ممکن نیست که حرکت ــ و زمان ــ متکون باشند یا از میان بروند زیرا حرکت همیشه باید موجود بوده باشد[2]؛ و اگر زمان نباشد قبل و بعد وجود نخواهد داشت. پس حرکت به‌همان معنی متصل است، که زمان متصل است زیرا زمان یا همان حرکت است یا صفت حرکت. حرکت متصل وجود ندارد مگر حرکت مکانی، و یگانه حرکتِ مکانیِ متصل حرکتِ مستدیر است[3].

اگر چیزی وجود دارد که می‌تواند اشیاء را به‌حرکت آورد یا آنها را منفعل سازد ولی بالفعل چنین نمی‌کند، پس وجود حرکت ضروری نمی‌تواند بود

---

۱. این مطلب که آیا این جوهر واحد است یا کثیر در فصل ۸ مورد بحث قرار می‌گیرد. (تریکو)
۲. دربارهٔ اینکه حرکت همیشه بوده است و همیشه خواهد بود. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب هشتم فصل ۱. ــم.
۳. ارسطو این مطلب را در کتاب هشتم سماع طبیعی فصول ۷ و ۸ ثابت کرده است. ــم.

زیرا چیزی که قوه‌ای دارد ضرورتی نیست بر اینکه از حالت بالقوه به‌حالت بالفعل درآید. پس فرض وجود چنین جوهری فایده‌ای ندارد و حتی وجود جواهر سرمدی ــ آنچنانکه طرفداران نظریهٔ ایده‌ها به‌وجودشان معتقدند ــ بی‌فایده است اگر این جواهر دارای مبدأیی نباشند که موجد حرکت و تغییر باشد. ولی حتی این کافی نیست، و وجود جوهر دیگری علاوه بر ایده‌ها فایده‌ای ندارد چه، اگر این جوهر در حال فعلیت نباشد حرکت وجود نخواهد داشت؛ و حتی این جوهر اگر در حال فعلیت باشد کافی نیست اگر ماهیتش قوه باشد، چه در این صورت نیز حرکتِ سرمدی وجود نخواهد داشت زیرا چیزی که وجود بالقوه دارد ممکن هم هست که موجود نشود. بنابراین باید مبدایی وجود داشته باشد که ذات و ماهیتش فعلیت باشد. بعلاوه جواهر مورد نظر ما باید فاقد ماده باشند[۱] زیرا اگر اصلاً چیزی باید سرمدی باشد همین جواهر باید سرمدی باشند. بنابراین، این جواهر باید در حالِ فعلیت باشند.

ولی اینجا مشکلی هست؛ زیرا چنین می‌نماید که هر چه در حال فعلیت است توانایی بالفعل بودن دارد ولی نه هر چه توانایی بالفعل بودن دارد فعلیت می‌یابد؛ و نتیجه اینکه، قوه مقدم بر فعلیت است. اما اگر راستی چنین بود، ممکن بود که هیچ چیز وجود نداشته باشد زیرا ممکن است که همهٔ اشیا امکان وجود داشته باشند و با اینهمه موجود نباشند.

همین نتیجهٔ محال از عقاید متفکران قدیم که در امور الهی پژوهش می‌کردند و معتقد بودند که همه چیز از شب پدید می‌آید[۲]، و از نظریات

---

۱. این جواهر عبارتند از عقول افلاک. در اینجا ظاهراً ارسطو دربارهٔ وحدت یا کثرت جواهر اولیه نظر خود را از پیش اعلام می‌کند و این فرض وجود کثرت این‌گونه جواهر، چنانکه خواهیم دید، سبب بروز دشواریهایی خواهد شد. (تریکو)

۲. مقصود پیروان آیین اورفئوس است. ــ م.

فیلسوفان طبیعی که می‌گفتند «همه چیز با هم بوده»[۱] نیز برمی‌آید. چه اگر علتی بالفعل موجود نباشد حرکت چگونه ممکن می‌تواند بود؟ چوب بخودی‌خود حرکت نمی‌کند بلکه صناعت درودگر باید آن‌را به‌حرکت آورد؛ و همچنین خون حیض یا خاک نمی‌توانند خود خود را به‌حرکت آورند بلکه بذر باید خاک را به‌حرکت آورد و منی خون حیض را.

به‌همین ملاحظه بعضی متفکران، مانند لوکیپوس و افلاطون به‌فعلیت سرمدی قائلند و می‌گویند که حرکت همیشه هست. ولی دربارهٔ اینکه چرا چنین است و این حرکت چیست، سخنی نمی‌گویند و هیچ توضیح نمی‌دهند که اگر جهان به‌این یا به‌آن نحو حرکت می‌کند علتش چیست. هیچ چیز بر حسب تصادف حرکت نمی‌کند بلکه همیشه باید محرکی حاضر باشد تا آن‌را به‌حرکت آورد مثلاً شیئی به‌سبب طبیعت به‌یک نحو حرکت می‌کند و سپس به‌سبب قسر یا عقل یا چیزی دیگر به‌نحوی دیگر (بعلاوه، کدام قسم حرکت حرکت نخستین است؟ این خود نیز مسألهٔ مهمی است). از این گذشته، لااقل افلاطون حق ندارد سخن از شیئی بگوید که او بعضی اوقات آن‌را مبدأ حرکت فرض می‌کند، یعنی نفس عالَم که خود خود را به‌حرکت می‌آورد[۲]؛
۱۰۷۲ a زیرا بنا به گفتهٔ خود او نفس عالم مؤخر بر حرکت و همزمان با آسمان به وجود آمده است[۳]. این سخن، که قوه مقدم بر فعلیت است، به‌یک معنی درست است و به‌یک معنی درست نیست (و پیشتر گفته‌ایم که به‌چه معنی درست است و به‌چه معنی درست نیست.) مقدم بودن فعلیت را آناکساگوراس (چون «عقل» او فعلیت است) و امپدوکلس (در نظریه‌اش دربارهٔ «مهر و ستیز») و همهٔ فیلسوفانی که ــ مانند لوکیپوس ــ می‌گویند حرکت همیشه

---

۱. اشاره به‌آناکساگوراس است. ــ م.

۲. رک. افلاطون، فایدروس ۲۴۵ و قوانین ۸۹۴. ــ م.

۳. رک. افلاطون، تیمائوس ۳۴. ــ م.

وجود دارد، تصدیق می‌کنند. بنابراین زمانی بی‌پایان بی‌نظمی یا شب وجود نداشت، بلکه همیشه همان اشیا وجود داشتند[1] (که یا به‌حرکتی مستدیر و یا به‌پیروی از قانونی دیگر متحرک بودند) زیرا فعلیت مقدم بر قوه است.

اما اگر حرکت مستدیر دائم وجود دارد پس همیشه باید علتی ثابت موجود باشد که همیشه به‌نحو واحد به‌این حرکت فعلیت و تحقق ببخشد. از سوی دیگر اگر باید کون و فساد وجود داشته باشد پس باید علتی دوم موجود باشد که دائم به‌انحاء مختلف عمل کند. این علت دوم باید به‌سائقهٔ ذات خود به‌یک نحو عمل کند و به‌سائقهٔ شیئی دیگر ــ یعنی یا به‌سائقهٔ یک علت سوم یا به‌سائقهٔ علت اول ــ به‌نحوی دیگر. ولی این علت[2] باید علت اول باشد زیرا همو علتِ علتِ دوم و علتِ سوم است، و از این جهت بهتر است بگوییم که این علت، علت اول است زیرا این علت علتِ یکسانی سرمدی است در حالی که آن علت دیگر علت گوناگونی است، به‌طوری که هر دو با هم علت گوناگونی سرمدی هستند. پس حرکات، چنینند و بنابراین چه نیازی هست که در پی مبدایی دیگر بگردیم.

---

۱. یعنی همان کیهانی که اکنون وجود دارد. ــم.

۲. یعنی علتی که علت دوم به‌سائقهٔ آن به‌نحو دیگر عمل می‌کند. ــم.

فصل هفتم

ماهیت محرک اول ـــ خدا فعلیتِ صرف و تعقلِ تعقل است

چون احتمال بر این است که راستی همچنان باشد که گفتیم، و چون اگر چنان نباشد لازم می‌آید که جهان از شب و از «همه چیز با هم» و از لاوجود پدید آمده باشد، پس این مشکل را حل‌شده تلقی می‌کنیم و می‌گوییم چیزی هست که همیشه حرکت می‌کند و حرکتش هرگز به‌پایان نمی‌رسد، و این حرکت حرکت مستدیر است؛ و این امر نه‌تنها به‌حکم عقل بلکه در واقع نیز مسلم است. بنابراین آسمان اول[1] باید سرمدی باشد. پس چیزی هم هست که به‌آن حرکت می‌بخشد. چون شیئی که به‌حرکت آورده می‌شود و دیگری را به‌حرکت می‌آورد واسطه است، پس چیزی هم باید باشد که علت محرکه باشد بی‌آنکه خود حرکت کند، یعنی چیزی که سرمدی و جوهر و فعلیت است. موضوع میل و موضوع فکر نیز بدین‌سان سبب حرکت می‌شوند، یعنی به‌حرکت می‌آورند بی‌آنکه خود متحرک باشند. نخستین موضوعات میل و فکر عین همند، زیرا آنچه نیک می‌نماید موضوع میل است و نیک یا خیر حقیقی، نخستین موضوع خواهشِ عاقلانه است. ما از این جهت به‌چیزی میل می‌کنیم که فکر می‌کنیم آن چیز نیک است، نه آنکه چون به‌آن میل می‌کنیم

---

۱. فلک ثوابت. ـم.

آن چیز به‌دیدهٔ فکر ما نیک نمودار می‌گردد: پس مبدأ، فکر است، و فکر به‌سبب موضوع فکر به‌حرکت می‌آید، و یکی از دو ستون متقابلها[۱] بنفسه موضوع فکر است[۲]، و در این ستون جوهر در مقام نخستین جای دارد، و در جوهر آنچه بسیط است و وجود بالفعل دارد مقام نخستین را حائز است. (واحد و بسیط عین یکدیگر نیستند زیرا واحد به‌معنی مقیاس است در حالی که بسیط بدین معنی است که شیء بنفسه دارای طبیعتی خاص است[۳].) خیر، و آنچه بنفسه مطلوب است نیز در همان ستون و در همان ردیفند، و آنچه در هر طبقه مقام نخستین را دارد همیشه بهترین است یا شبیه به‌بهترین[۴].

۱۰۷۲ b با توجه به‌دو معنی غایت و تمایز آن دو از یکدیگر، معلوم می‌شود که

---

۱. اشاره به‌دو ستون موازی فیثاغوریان است. (رک. کتاب اول a ۹۸۶). ـ م

۲. یعنی موضوعات مندرج در ستون اول چون موضوعات مثبت‌اند مستقیماً و بنفسه موضوع فکر می‌باشند در حالی که تفکر دربارهٔ موضوعات مندرج در ستون دوم ـ چون منفی هستند ـ مستلزم تفکر دربارهٔ موضوعات ستون اولند. ـ م.

۳. راس در تفسیر این فقره می‌نویسد «اسکندر افرودیسی معتقد است که این اشاره به‌اختلاف میان واحد و بسیط، برای پیشگیری از این ایراد است که اگر جوهر نامتحرک اول بسیط است، پس باید واحد باشد در حالی که ارسطو معتقد به‌کثرت این جواهر است. ولی چنین می‌نماید که ارسطو انگیزهٔ خاصی در این بیان ندارد». ـ م.

۴. موضوع حقیقی میل یا چیزی است که خیر می‌نماید یا خیر حقیقی است، به‌طوریکه موضوع درجهٔ اول میل به‌هرحال خیر است (ارسطو بعداً متذکر این نکته می‌شود که میل به‌خیر مستلزم شناخت خیر به‌عنوان خیر است، و این تذکر سبب عبور از میل به‌فکر می‌شود ولی مقصود از آن اثبات این مطلب نیست که موضوع فکر و موضوع میل یک و همان است. اثبات این مطلب طی جملات بعدی بعمل می‌آید.) موضوع حقیقی تعقل مجموعهٔ چیزهای مثبت است و عقل چیزهای منفی را فقط به‌عنوان چیزهای متقابل با چیزهای مثبت می‌شناسد. جواهر نخستین اعضاء این مجموعه‌اند و حتی مقدم بر کیفیات مثبت‌اند؛ و جوهر بسیط غیر مادی مقدم بر جوهر حاوی ماده و صورت است و بنابراین جوهر غیر مادی اولین موضوع تعقل است. اما خیر، که گفته شد اولین موضوع میل است، چیزی مثبت است و از این‌رو به‌مجموعه چیزهای مثبت تعلق دارد؛ و ارسطو از این واقعیت این نتیجه را می‌گیرد که مجموعهٔ چیزهای مثبت مجموعه خیر است؛ و چون چنین است بنابراین جوهر غیرمادی که اولین عضو این مجموعه است و از این جهت خاصیت همهٔ اعضای مجموعه را به‌عالیترین درجه داراست اولین موضوع میل است، و پیشتر نشان داده شد که اولین موضوع تعقل نیز می‌باشد. (راس)

علت غایی در میان موجودات نامتحرک قرار دارد چه، علت غایی اولاً به‌معنی موجودی است که عمل برای خیر آن انجام می‌گیرد و ثانیاً به‌معنی خود مطلوب[1] است. این دومی در میان اشیاء نامتحرک است و اوّلی چنین نیست. علت غائی نامتحرک همان‌گونه محرک است که معشوق، محرک است؛ در حالی که هر محرک دیگر چون خود به‌حرکت آورده می‌شود اشیاء دیگر را نیز به‌حرکت می‌آورد. هر شیئی که به‌حرکت آورده می‌شود ممکن است غیر از آن نیز که هست، باشد. از این‌رو اگر فعلیتش نخستین نوع حرکت مکانی است، چون دستخوش تحرک و تغیّر است ممکن است ــ اگرنه از حیث جوهری ــ از حیث مکان غیر از آن باشد که هست[2]. ولی چون چیزی هست که اشیاء دیگر را به‌حرکت می‌آورد در حالی که خودِ آن نامتحرک و موجود بالفعل است، این چیز به‌هیچ‌وجه ممکن نیست غیر از آن باشد که هست. چه، حرکت مکانی نخستین نوع از انواع تغییر است و حرکت مستدیر نخستین نوع حرکت مکانی است، و مسبب این حرکت، محرک نخستین است[3]. بنابراین، محرک نخستین، موجودی ضروری است، و چون وجودش ضروری است پس خیر است، و بدین معنی مبدأ نخستین است. زیرا ما اصطلاح ضروری را به‌سه معنی به‌کار می‌بریم: نخست به‌معنی امری قسری که مخالف انگیزهٔ طبیعی است؛ دوم به‌معنی آنچه بی‌وجود آن، ممکن نیست

---

۱. یعنی خیر، که بنفسه مطلوب است. ــ م.

۲. هر متحرکی از آن جهت که متحرک است این توانایی را دارد که غیر آنچه هست باشد یعنی دستخوش تغییر کیفی و تغییر کمی و تغییر مکانی و مانند اینهاست. فلک ثوابت که مستقیماً به‌سبب محرک اول به‌حرکت می‌آید توانایی تغییر از حیث جوهریت، یعنی قابلیت کون و فساد، را ندارد ولی توانایی حرکت مستدیر را دارد. (تریکو)

۳. اگر خود این محرک متحرک می‌بود، حرکت نخستین را می‌داشت. ولی او حرکت نخستین را سبب می‌شود و از این‌رو نمی‌تواند خود نیز در این حرکت شریک باشد. زیرا اگر در آن شریک بود ناچار می‌شدیم در پی چیزی بگردیم که مقدم بر محرک نخستین است و این محرک را به‌حرکت می‌آورد. (راس)

که خیر موجود باشد؛ و سوم به‌معنی چیزی که ممکن نیست غیر از آنکه هست باشد بلکه فقط به‌یک سان ممکن است باشد.

پس آسمانها و جهانِ طبیعت وابستهٔ چنین مبدایی هستند. زندگی او بهترینِ زندگیهاست همانند بهترین زندگیی که ما آدمیان فقط زمانی بسیار کوتاه می‌توانیم از آن بهره‌ور باشیم. او همیشه چنین است (در حالی که این امر برای ما ممکن نیست) زیرا فعلیّت او لذت است (و بیداری و ادراک حسی و تفکر ــ چون فعلیتند ــ بزرگترین لذات ما هستند و به‌واسطهٔ اینها امیدواری و یادآوری نیز). تعقل بنفسه[1] با چیزی سروکار دارد که بنفسه بهترین چیزهاست؛ و تعقل به‌معنی حقیقی با چیزی سروکار دارد که بنفسه خیر حقیقی است. عقل از طریق دست یافتن به‌معقول، دربارهٔ خود تعقل می‌کند زیرا از طریق تماس یافتن با موضوع و تعقل دربارهٔ آن، خود نیز معقول می‌شود به‌طوری که عقل و معقول عین یکدیگرند. زیرا آنچه توانایی اخذِ معقول یعنی جوهر را دارد عقل است و هنگامی در حال فعلیت است که معقول را در تصرف دارد. از این‌رو فعلیت، بمراتب بیشتر از قوه، آن عنصر الهی است که چنین می‌نماید که عقل حاوی آن است، و از این‌رو نَظَر، لذت کامل و بهترین چیزهاست. پس اگر خدا همیشه دارای چنین سعادتی است که ما فقط گاهگاهی از آن بهره‌ور می‌توانیم شد، جای حیرت و اعجاب است، و اگر دارای سعادتی برتر از این است، بیشتر محل حیرت و اعجاب است؛ و خدا همیشه دارای این حالت است. زندگی نیز متعلق به‌خداست زیرا فعلیت عقل، زندگی است، و خدا این فعلیت است؛ و فعلیت ذاتی خدا بهترین زندگیها و زندگی سرمدی است. پس خدا را زندهٔ سرمدی کامل می‌خوانیم و زندگی و دوامِ متصل و سرمدی تعلق به‌خدا دارد، زیرا خدا همین است.

---

۱. یعنی تعقل الهی که تعقل ناب و مطلق است و به‌حواس و تصورات وابسته نیست. (تریکو)

فیلسوفانی مانند فیثاغوریان و اسپوسیپوس، که می‌گویند زیبایی و خیر
برین در مبدأ نیستند ــ زیرا مبادیِ گیاهان و جانوران عللند در حالی که زیبایی
و کمالِ برین در معلولهای آنها هستند ــ بخطا می‌روند. زیرا تخم از موجود
دیگری ــ غیر از خود آن ــ بر می‌آید که مقدم بر آن و کاملتر از آن است؛ و چیز
نخستین، تخم نیست بلکه آن موجود کامل است. مثلاً انسان مقدم بر منی
است، البته نه انسانی که از منی پدید می‌آید، بلکه انسانی دیگر که منی از اوست. a ۱۰۷۳

از آنچه گفتیم روشن شد که جوهری سرمدی و نامتحرک و مفارق از
اشیاء محسوس وجود دارد. بعلاوه ثابت کردیم که این جوهر ممکن نیست
دارای مقدار باشد بلکه بدون اجزا و قسمت‌ناپذیر است (زیرا از ازل تا ابد
موجدِ حرکت است در حالی که هیچ موجود متناهی ممکن نیست قوهٔ
نامتناهی داشته باشد. هر چه دارای مقدار است یا متناهی است یا نامتناهی.
به‌دلیلی که ذکر کردیم جوهر منظور ما ممکن نیست دارای مقدارِ متناهی
باشد. ولی مقدارش نامتناهی نیز نمی‌تواند بود زیرا مقدار نامتناهی مطلقاً
وجود ندارد.) همچنین معلوم کردیم که این جوهر انفعال‌ناپذیر و نامتغیر
است، زیرا همهٔ تغییرات مؤخر بر تغییر مکانی هستند[1]. پس روشن شد که
چرا این چیزها چنینند.

۱. ارسطو این مطلب را در سماع طبیعی (کتاب هشتم، فصل هفتم) به‌تفصیل ثابت کرده است. ــ م.

فصل هشتم

عقول افلاک[1]

این سؤال را نیز نباید بی‌پاسخ بگذاریم که آیا باید فرض کنیم که چنین جوهری یکی است یا بیش از یکی؛ و اگر بیش از یکی است چندتاست؟ فیلسوفان دیگر دربارهٔ عدد این جوهر سخنی نگفته‌اند که حاوی مطلبی معین باشد، و نظریهٔ ایده‌ها هم شامل تحقیق خاصی دربارهٔ این مسأله نیست. کسانی

---

۱. اصالت این فصل ــ از این جهت که ارسطو در اینجا، بر خلاف آنچه پیشتر دربارهٔ محرک نامتحرک اول گفته شد، به‌وجود محرکهای نامتحرک کثیر قائل می‌شود ــ توسط بعضی کسان مورد تردید قرار گرفته و آن‌را منحول قلمداد کرده‌اند. با اینهمه اصالت این فصل مسلم است. ولی باید قبول کرد که ملاحظات ارسطو در حوزهٔ جهانشناسی با نتایجی که پیشتر از استدلالهای خود گرفته است سازگار نیست و سبب بروز مشکلات فراوان می‌شود. در قدیم، تئو فراست (فیلسوف یونانی و شاگرد ارسطو ۲۸۷ــ۳۷۲ ق. م.) این سؤال را پیش آورده است که چگونه ممکن است که سبب همهٔ حرکات افلاک محرک اول واحدی باشد. فلوطین نیز (در انئاد پنجم، رسالهٔ اول، فصل ۹) همین سؤال را می‌کند و می‌گوید اگر هر محرک، مبدأیی است پس اینها چگونه با هم همکاری می‌کنند و هماهنگی کیهان را پدید می‌آورند... و اصلاً محرکین چگونه ممکن است کثیر باشند در حالی که آنها غیرجسمانی هستند و ماده سبب جدایی و تمایز آنها از یکدیگر نیست. مفسران جدید متذکر این ایرادها شده‌اند، خاصه بونیتس و یگر و راس. با اینهمه هیچ مانعی نیست که چنین فرض کنیم که عقول افلاک مشابه «فرشتگان مدبره» کپلرند و فرودست محرک اول قرار دارند. تفسیر توماس آکوینایی نیز چنین است. به‌هرحال سبک خاص این فصل نشان می‌دهد که این فصل در زمانی دیرتر از زمان پیدایش بقیهٔ کتاب نوشته شده است و حاکی از آخرین مرحلهٔ تحول فکر ارسطویی دربارهٔ کثرت محرکین نامتحرک است. (تریکو)

که دربارهٔ ایده‌ها سخن می‌گویند[1]، ایده‌ها را عدد تلقی می‌کنند، و دربارهٔ عدد گاه چنان اظهار نظر می‌کنند که گویی عدد نامتناهی است، و گاه به‌نحوی که گویی عدد محدود به‌ده می‌باشد؛ ولی دربارهٔ اینکه چرا تعداد عدد باید چنین باشد هیچ سخنی که حاوی استدلال دقیقی باشد نمی‌گویند. ما خود باید با اتکا به‌مقدمات و اصولی که تاکنون بدست آورده‌ایم این مسأله را مورد پژوهش قرار دهیم.

مبدأ نخستین یا موجود اول، نه بالذات متحرک است و نه بالعرض، ولی مسبّب حرکت اول است که حرکتی سرمدی و واحد است. چون هر متحرکی باید به‌سبب چیزی به‌حرکت آورده شود؛ و چون محرک اول باید بنفسه غیرمتحرک باشد، و چون حرکت سرمدی باید به‌سبب چیزی سرمدی پدید آورده شود و حرکت واحد به‌سبب چیزی واحد؛ و چون می‌بینیم که علاوه بر حرکت مکانی بسیط کیهان، که می‌گوییم مسببش جوهر اول نامتحرک است، حرکتهای مکانی دیگری هم وجود دارند که سرمدی هستند ـ یعنی حرکات سیارات ـ (زیرا جسمی که دارای حرکت مستدیر است سرمدی و بی‌سکون است، و ما این مطلب را در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ طبیعت ثابت کرده‌ایم[2])، پس علت و مسبب هر یک از این حرکات باید جوهری نامتحرک و سرمدی باشد. زیرا طبیعت ستارگان[3] ـ چون این طبیعت، جوهری از نوع معینی است ـ سرمدی است؛ و محرک، سرمدی و مقدم بر متحرک است؛ و آنچه مقدم بر جوهر است خود نیز باید جوهر باشد. بنابراین مسلماً باید جواهری وجود داشته باشند که از حیث عدد با عدد حرکات ستارگان برابر باشند، و به‌دلایلی که پیشتر بیان کردیم طبیعتشان باید سرمدی باشد، و بنفسه نامتحرک و فاقد مقدار باشند.

۱. اشاره به‌افلاطون است. رک. سماع طبیعی ارسطو، 206b. (راس)
۲. سماع طبیعی ارسطو، کتاب هشتم، فصل ۸ و ۹. (راس)
۳. این اصطلاح هم شامل ثوابت است و هم شامل سیارات. (راس)

1073 b پس مسلم است که این محرکها جوهرند، و یکی از آنها نخستین است و دیگری دوم، و ترتیبشان همان‌گونه است که ترتیب گردشهای ستارگان. برای شناختن عدد این گردشها باید از آن علم ریاضی یاری بخواهیم که به‌فلسفه نزدیکتر از دیگر علوم ریاضی است، یعنی از علم ستاره‌شناسی. چه، این علم دربارهٔ جواهری تحقیق می‌کند که در عین حال که محسوسند سرمدی می‌باشند در حالی که دیگر علوم ریاضی مانند حساب و هندسه اصلاً کاری با جواهر ندارند. هر کس که توجهی هرچند اندک به‌این‌گونه موضوعات کرده باشد می‌داند که عدد حرکتها بیشتر از عدد اجسام متحرک است زیرا هر سیاره‌ای دارای بیش از یک حرکت است. در مورد عدد واقعی این حرکات ــ برای اینکه تصوری از موضوع پیدا کنیم ــ نخست نظریات چند تن از علمای ریاضی را ذکر می‌کنیم تا بتوانیم در اندیشه به‌عددی معین از حرکات دست بیابیم. سپس باید از یک‌سو خودمان در موضوع به‌تحقیق بپردازیم و از سوی دیگر حقیقت را از محققان دیگر بیاموزیم و اگر معلوم شود که محققان در این‌باره عقیده‌ای بر خلاف گفته‌های ما دارند باید بدون پیش‌داوری هر دو را نیک بیازماییم و هر کدام را که درستتر باشد بپذیریم.

اودوکسوس[۱] بر آن بود که گردش هر یک از خورشید و ماه در سه فلک انجام می‌گیرد که فلک اول فلک ثوابت است و فلک دوم در دایره‌ای حرکت می‌کند که از میان منطقه‌البروج می‌گذرد و فلک سوم به‌نحو متمایل از عرض منطقه‌البروج عبور می‌کند. ولی دایره‌ای که ماه می‌پیماید متمایلتر از دایره‌ای است که خورشید طی می‌کند. حرکت هر یک از سیارات در چهار فلک انجام می‌پذیرد و از این افلاک، فلک اول و دوم همان دو فلک اولند که پیشتر یاد کردیم (زیرا فلک ثوابت همان فلکی است که همهٔ افلاک را با خود می‌گرداند

---

۱. Eudoxos ستاره‌شناس یونانی در قرن چهارم ق. م. ــ م.

و فلکی که در تحت آن قرار دارد و از وسط منطقه‌البروج می‌گذرد نسبت به همهٔ افلاک عام است). قطبهای فلک سوم هر سیاره در دایره‌ای قرار دارند که از وسط منطقه‌البروج عبور می‌کند. حرکت فلک چهارم در دایره‌ای است متمایل بر دایرةالنهار فلک سوم، و قطبهای فلک سوم در مورد سیارات مختلف مختلف است و فقط قطبهای زهره و مریخ با هم منطبقند.

نظام نجومی کالیپوس[1] دربارهٔ وضع افلاک، یعنی نظم فواصل آنها، با نظام نجومی اودوکسوس منطبق است. او برای مشتری و زحل نیز به‌وجود همان تعداد افلاک معتقد بود که اودرکسوس برای آنها قائل بود؛ ولی کالیپوس بر این عقیده بود که برای تبیین پدیده‌های مرئی باید به‌هر یک از خورشید و ماه دو فلک دیگر افزود و به‌هر یک از سیارات یک فلک.

امّا برای این‌که همهٔ این افلاک پدیده‌های مرئی را توجیه کنند باید هر یک از سیارات، افلاک بیشتری داشته باشد یکی کمتر از تعداد افلاکی که تاکنون مورد قبول بوده است، و این افلاک باید در جهت معکوس افلاک دیگر حرکت کنند، و هر بار بیرونی‌ترین فلک هر سیاره‌ای را که در زیر سیاره‌های دیگر قرار دارد به‌حال پیشین بازگردانند. زیرا تنها بدین نحو ممکن است که حرکات انتقالی سیارات نمایانگر همهٔ پدیده‌ها باشند. چون تعداد افلاکی که سیارات در آنها می‌گردند برای مشتری و زحل هشت و برای سیارات دیگر بیست و پنج است و از میان آنها فقط افلاکی احتیاج به‌حرکت در جهت معکوس ندارند که در آنها سیاره‌ای حرکت می‌کند که در زیر سیارات دیگر قرار دارد، بنابراین دو سیارهٔ نخستین دارای شش فلک خواهند بود که در جهت معکوس متحرکند و چهار سیارهٔ مابعد آنها دارای شانزده فلک خواهند بود و مجموع عدد افلاک، اعم از آنها که در جهت مستقیم متحرکند و آنها که

۱۰۷۴ a

---

۱. Kalippos ستاره‌شناس یونانی در قرن چهارم ق.م. و شاگرد اودوکسوس. (تریکو)

در جهت معکوس اینها حرکت می‌کنند، پنجاه و پنج خواهد بود. ولی اگر حرکاتی را که یاد کردیم به‌خورشید و ماه نیفزاییم در این صورت عدد افلاک چهل و هفت خواهد بود.

پس می‌پذیریم که عدد افلاک همین است به‌طوری که عدد جواهر نامتحرک و مبادی نیز احتمالاً باید همین‌قدر باشد. تشریح این نکته را که آیا عدد افلاک به‌حکم ضرورت چنان است که گفته شد، به کسانی واگذار می‌کنیم که در این موضوع صلاحیت بیشتری دارند. اما اگر هیچ حرکت مکانی وجود ندارد که تحت فرمان گردش ستاره‌ای نیست، و بعلاوه اگر هر موجود و هر جوهری را که مصون از تغییر است و به‌علت ذات خود به‌بهترین حالات رسیده است باید غایت تلقی کرد پس هیچ موجودی بیش از آن عدد که یاد کردیم ممکن نیست وجود داشته باشد بلکه عدد جواهر باید همین باشد. چه، اگر جواهر دیگری موجود باشند این جواهر ــ به‌عنوان علت غایی حرکات دیگر ــ مسبب حرکات دیگری خواهند بود؛ حال آنکه ممکن نیست که حرکاتی دیگر، علاوه بر آنچه ذکر کردیم، وجود داشته باشند. این نتیجه با توجه به‌اجسام متحرک محتمل می‌نماید. چه، اگر در مورد حرکات مکانی، هر محرکی به‌خاطر شیئی وجود دارد که متحرک است، و اگر هر حرکتی حرکتِ جسم متحرک است، پس هیچ حرکتی ممکن نیست که بخاطر خودش یا بخاطر حرکتی دیگر باشد بلکه هر حرکتی باید بخاطر ستارگان باشد. زیرا اگر حرکتی بخاطر حرکت دیگری وجود داشته باشد، این حرکت دوم نیز باید بخاطر حرکت دیگری صورت بگیرد، و چون ادامهٔ این سلسله به‌طور بی‌نهایت ممکن نیست پس غایت هر حرکت مکانیِ اجسامِ متحرک، حرکت اجسام خدایی خواهد بود که آسمان را می‌پیمایند.

(بی‌گمان فقط یک آسمان وجود دارد. چه، اگر آسمانهای کثیر وجود داشته باشند همچنان که انسانهای کثیر وجود دارند، مبادی محرک آسمانها از

حیث صورت یکی ولی از حیث عدد کثیر خواهند بود. اما همهٔ اشیایی که از حیث عدد کثیرند دارای ماده‌اند زیرا تعریفی واحد، مثلاً تعریف انسان، در مورد موجودات کثیر صدق می‌کند، در حالی که سقراط یکی است[۱]. ولی ذات نخستین فاقد ماده است زیرا فعلیت کامل است. پس محرکِ نامتحرکِ اول، چه از حیث عدد و چه از حیث تعریف واحد است و از این‌رو آن‌چیزی هم که به‌طور سرمدی و متصل متحرک است، واحد است؛ و در نتیجه بیش از یک آسمان وجود ندارد[۲].)

پیشینیان ما از روزگاران بسیار قدیم سنتی به‌صورت اسطوره برای آیندگان بازگذاشته‌اند بدین مضمون که آن اجسام خدا هستند و الوهیت بر کل طبیعت محیط است. بقیهٔ این سنت در زمانهای بعدی به‌صورت رمزی به‌آن افزوده شده است بدین منظور که هم تودهٔ مردم را متقاعد سازد و هم برای استوار ساختن پایهٔ قوانین به‌کار آید و برای جامعه سودمند افتد. این اسطوره‌ها خدایان را به‌صورت آدمی یا سایر حیوانات مجسم می‌سازند و سخنانی هم دربارهٔ آنان می‌گویند که با این طرز فکر تناسب دارد. اما وقتی که اندیشهٔ نخستین را از این اضافات می‌پیراییم و به‌تنهایی در نظر می‌آوریم، یعنی این اندیشه را که جواهرِ نخستین خدا هستند، چنین می‌نماید که این اندیشه الهامی الهی است؛ زیرا با اینکه احتمالاً همهٔ علوم و فنون بارها تا آن حد که ممکن بود به‌شکوفایی رسیده و باز تنزل یافته و از میان رفته‌اند، این‌گونه اندیشه‌ها تا امروز مانند بقایای گنجینه‌های قدیم باقی مانده‌اند و از این‌رو ما سنن پدران و پیشینیان خود را با این قید می‌پذیریم. 1074 b

---

۱. مقصود این است که تعریف نسبت به‌همهٔ انسانها عام است و بنابراین آنچه سبب می‌شود که سقراط یکی باشد ماده است. (راس)

۲. عباراتی که میان دو قوس آورده شد ظاهراً قطعه‌ای است از نوشته‌ای قبلی که بعداً به‌فصلی که در اواخر حیات ارسطو نوشته شده است اضافه شده. (راس)

فصل نهم

طبیعتِ عقل الهی

در مورد طبیعت عقل الهی چند مسأله وجود دارد. چنین می‌نماید که عقل، الهی‌ترین چیزهاست ولی دریافتن اینکه عقل تا چه حد چنین است و این خاصیت ناشی از کدام صفت آن است، بسیار دشوار است. چه، عقل اگر دربارهٔ چیزی تعقل نمی‌کند بلکه مانند کسی است که در خواب است، پس شرفش از کجاست؟ اما اگر تعقل می‌کند ولی تعقلش وابسته به‌چیزی دیگر است، پس چون جوهرش فعلیت تعقل نیست بلکه فقط قوهٔ تعقل است، ممکن نیست بهترین جوهر باشد زیرا شرفش ناشی از تعقل می‌تواند بود. بعلاوه، خواه جوهرش قوهٔ تعقل باشد و خواه فعلیتِ تعقل، دربارهٔ چه چیز تعقل می‌کند؟ یا دربارهٔ خود تعقل می‌کند یا دربارهٔ چیزی دیگر؛ و در شق اخیر یا همیشه دربارهٔ چیزی واحد تعقل می‌کند یا هر بار دربارهٔ چیزی دیگر.

آیا فرق می‌کند که دربارهٔ خیر تعقل کند یا دربارهٔ هر چیز که بر حسب تصادف پیش آید؟ آیا چیزهایی وجود ندارند که نمی‌توان باور کرد که او دربارهٔ آنها تعقل کند؟ پس بدون تردید او دربارهٔ الهی‌ترین و شریفترین موجودات می‌اندیشد بی‌آنکه تغییر بیابد، زیرا تغییر، تغییر در جهتِ بد خواهد بود و این خود قسمی حرکت است. پس اگر عقل، فعلیتِ تعقل نیست بلکه تنها قوه است، اولاً می‌توان چنین فرض کرد که اتصال و ادامهٔ تعقل برای او رنج‌آور است، و ثانیاً در این صورت باید چیزی شریفتر از عقل وجود داشته باشد، یعنی موضوع تعقل. زیرا تعقل و فعلیتِ عقل در کسی هم وجود

دارد که دربارهٔ بدترین اشیا تعقل می‌کند؛ و اگر باید از اندیشیدن دربارهٔ این‌گونه اشیا پرهیز کرد (و براستی هم اشیایی وجود دارند که ندیدن آنها بهتر از دیدن آنهاست) پس در این صورت، فعلیتِ تعقل بهترین چیزها نخواهد بود. بنابراین عقل الهی باید تنها دربارهٔ خود تعقل کند (زیرا خود او شریفترین چیزهاست) و تعقلش تعقل دربارهٔ تعقل است.

ولی ممکن است بگویند موضوع علم و ادراک حسی و ظن و فهم همیشه غیر از خود آنهاست، و خود آنها فقط به‌وجه فرعی موضوع خود قرار می‌گیرند. بعلاوه، اگر تعقل و موضوع تعقل قرار گرفتن، غیر از یکدیگرند، شرف عقل از کدام‌یک از این دو ناشی است؟ زیرا فعلیت تعقل بودن و موضوع تعقل بودن عین یکدیگر نیستند. در جواب می‌گوییم: در بعضی ۱۰۷۵ a موارد موضوعِ علم خودِ علم است. در علوم صناعی، موضوعِ علم، جوهر یا ماهیتِ موضوع ــ به‌وجه مجرد از ماده ــ است و در علوم نظری مفهوم و تعقل، موضوع علم است. چون در مورد اشیایی که فاقد ماده‌اند عقل و موضوع تعقل غیر از یکدیگر نیستند، پس عقل الهی با موضوع آن یکی است، یعنی تعقل عین موضوع تعقل است.

مسأله دیگر این است که آیا موضوعِ تعقلِ الهی مرکب است؟ اگر چنین باشد عقل الهی دچار تغییر خواهد شد بدین‌سان که از جزئی از کل موضوع، به‌جزء دیگر آن گذر خواهد کرد. [در پاسخ] می‌گوییم: هر چه فاقد ماده است قسمت‌ناپذیر است؛ و همان حالتی را که عقل انسانی، یعنی عقلی که روی در موجودات مرکب دارد، در زمانی معین داراست (زیرا این عقل این جزء یا آن جزء «خیر» را مالک نیست، بلکه خیر را، با اینکه غیر از خود اوست، در کل یک زمان کلاً مالک می‌شود) تعقلی که موضوعش خودش است، در تمامی ابدیت آن حالت را دارد[1].

---

۱. مراد این است: عقل انسانی به‌خیر برین که غیر از خود اوست، جزء به‌جزء ــ یعنی جزئی پس از جزئی ــ دست نمی‌یابد بلکه، در زمانی که توفیق یار او شده است، در آنی واحد، کل آن‌را مالک می‌شود. بنابراین به‌طریق اولی عقل الهی خیر برین را که خود اوست نه غیر از خود او، کلاً، نه جزء به‌جزء، و به‌نحو دائم و ابدی مالک است. (بونیتس)

فصل دهم

وجود خیر در جهان ــ رد آراء مخالف

این مطلب را نیز باید بررسی کنیم که طبیعت کیهان، خیر را به کدام‌یک از دو نحو حاوی است: آیا به‌عنوان چیزی مفارق و مستقل، یا به‌عنوان نظم اجزای خودش؟ به‌احتمال قوی به‌هر دو نحو همانند یک سپاه: زیرا خیر سپاه، هم در نظمش است و هم در فرماندهش، و حتی بیشتر در فرماندهش. زیرا فرمانده وابسته به‌نظم نیست بلکه نظم وابسته به‌اوست. در میان اشیا نظمی برقرار است ولی نظم در همهٔ موارد، مثلاً هم در ماهیان و مرغان و هم در گیاهان، به‌یک نحو نیست؛ و جهان چنان نیست که در آن هیچ شیء هیچ ربطی با شیء دیگر نداشته باشد بلکه میان همهٔ آنها ارتباط متقابل هست زیرا همه با توجه به‌غایتی واحد منظم گردیده‌اند. اما در عین حال جهان مانند خانه‌ای است که در آن، افراد آزاد کمتر از دیگران می‌توانند به‌دلخواه خود عمل کنند و همه یا لااقل بیشتر اعمالشان تابع نظمی معین است، در حالی که بندگان و حیوانات اثر کمتری برای خیرِ کلّ دارند و از این‌رو زندگی بیشترشان تابع تصادف است[1]. زیرا مبدایی که طبیعت هر شیء را تشکیل می‌دهد، چنین است. مرادم این است که همهٔ موجودات باید به‌مرحله‌ای برسند که به‌عناصر خود منحل

---

1. در تفسیر این جمله‌ها گفته شده است که مردان آزاد که تابع قانونی ضروری هستند اجرام آسمانیند و بردگان و حیوانات که بیشتر اعمالشان تابع تصادف است موجودات زیر فلک قمرند. (تریکو)

شوند[1]، و وظایف دیگری هم هست که همه باید بخاطر خیر کل ادا کنند.

نباید غافل باشیم از اینکه متفکرانی که در این‌باره ادعاهایی بر خلاف گفته‌های ما می‌کنند به‌چه نتایج محال و نامعقولی می‌رسند، و در عین حال باید ببینیم عقاید کسانی که نظریات معتدلتری دارند به‌چه نتایجی منجر می‌شوند و کدام نظریات با دشواریهای کمتری مواجه می‌گردند. همهٔ فیلسوفان بر آنند که همهٔ اشیا از اضداد پدید می‌آیند. ولی نه «همهٔ اشیا» درست است و نه «از اضداد». بعلاوه، اینان هیچ به‌ما نمی‌گویند که چگونه ممکن است که اشیایی که اضداد در آنها حالّ و حاضرند از این اضداد پدید آیند زیرا اضداد در یکدیگر اثر نمی‌بخشند و از یکدیگر منفعل نمی‌شوند. برای ما مسأله از این طریق حل می‌شود که به‌وجود عنصری سوم، یعنی ماده، قائل هستیم. ولی آن فیلسوفان یکی از دو طرف ضد را مادهٔ طرف دیگر تلقی می‌کنند مثلاً نابرابر را مادهٔ برابر می‌شمارند و کثیر را مادهٔ واحد[2]. ولی این نظریه نیز به‌آسانی قابل رد است زیرا ماده‌ای یگانه که موضوع هر جفتی از اضداد است، ضد هیچ چیز نیست. بعلاوه، نظریهٔ آنان مستلزم این نتیجه است که همهٔ اشیاء به‌استثنای واحد، از شرّ بهره‌ور باشند زیرا خود شرّ یکی از دو عنصر است. پیروان مکتبی دیگر[3]، نه خیر را مبدأ می‌دانند و نه شرّ را، حال آنکه راستی این است که برای همهٔ چیزها، خیر در برترین درجه مبدأ است. متفکرانی که در آغاز به‌آنان اشاره کردیم لااقل از این حیث محقند که خیر را مبدأ می‌شمارند ولی اینان نیز هیچ نمی‌گویند که خیر، به‌چه معنی مبدأ است: آیا به‌عنوان غایت یا به‌عنوان محرک یا به‌عنوان صورت؟

---

۱. مقصود موجودات فسادپذیر است که از طریق انحلال به‌عناصر تشکیل‌دهندهٔ خود، تکون موجودات بهتری را ممکن می‌سازند. (تریکو)

۲. اشاره به‌افلاطونیان است. (راس)

۳. اشاره است به‌فیثاغوریان و اسپوسیپوس (رک. 1072b ۱۰۷۲b). (راس)

1075 b عقیدهٔ امپدوکلس نیز نامعقول است زیرا او خیر و مهر را یکی می‌داند، حال آنکه مهر، هم مبدأ به‌معنی محرک است (زیرا عشق اشیا را بهم می‌پیوندد) و هم به‌معنی ماده (زیرا عشق جزئی از آمیزه است). حال اگر شیئی واحد، هم مبدأ به‌معنی ماده باشد و هم مبدأ به‌معنی محرک، باز هم ماهیت ماده و محرک یکی نخواهد بود. پس مهر از چه جهت مبدأ است؟ همچنین این سخن او که می‌گوید ستیز فناناپذیر است، بی‌معنی است زیرا ستیز بنفسه غیر از شرّ نیست.

آناکساگوراس خیر را مبدأ محرک می‌شمارد، زیرا [در نظام فلسفی او] «عقل» محرک اشیاست. ولی این عقل اشیا را برای غایتی متحرک می‌سازد، که باید غیر از خود عقل باشد؛ مگر آنکه منظورش همان باشد که ما می‌گوییم؛ چه، به‌عقیدهٔ ما صناعت پزشکی به‌یک معنی سلامت است[1]. این نیز بی‌معنی و غیرمعقول است که او برای خیر، و به‌سخن دیگر برای عقل، ضدی نمی‌شناسد. ولی راستی این است که [نه تنها او بلکه] همهٔ فیلسوفانی که سخن از اضداد می‌گویند اضداد را هیچ‌وقت به کار نمی‌برند مگر اینکه ما خود بکوشیم تا سخنان آنان را منظم سازیم. با اینکه آنان همهٔ موجودات را از مبدایی واحد به‌وجود می‌آورند هیچ‌یک از آنان به‌ما نمی‌گوید که چرا بعضی اشیا فسادپذیرند و بعضی فسادناپذیر. بعلاوه، برخی از متفکران معتقدند که موجودات از لاوجود پدید می‌آیند، و بعضی دیگر، برای اینکه مجبور نشوند بگویند که موجود از لاوجود پدید می‌آید، همهٔ اشیا را یکی می‌کنند.

بعلاوه، هیچ‌یک از فیلسوفان نمی‌تواند به‌ما بگوید که کون چرا باید همیشه باشد و اصلاً علت کون چیست. متفکرانی هم که به‌وجود دو مبدأ

---

[1]. در فصل نهم کتاب هفتم (زتا) گفته شد که صورت سلامت که در ذهن پزشک است در عین حال علت غائی صناعت اوست و بنابراین صناعت پزشکی که به‌یک معنی خود سلامت است هم علت محرک است و هم علت غائی. ــ م.

قائلند ناچار می‌شوند وجود مبدأیی برتر را هم بر فراز آن دو بپذیرند. همچنین طرفداران نظریهٔ ایده‌ها نیز ناچارند به‌وجود مبدایی دیگر، که برتر از همهٔ ایده‌هاست قائل شوند؛ زیرا آن چیست که سبب می‌شود که اشیا از ایده بهره‌ور شوند، و چرا بهره‌ور می‌شوند؟ همهٔ فیلسوفان دیگر بضرورت به‌این نتیجه می‌رسند که باید برای فلسفه، یعنی شریفترین علوم، ضدی وجود داشته باشد. ولی برای ما چنین ضرورتی پیش نمی‌آید زیرا به‌اعتقاد ما موجود نخستین ضدی ندارد زیرا همهٔ اضداد دارای ماده‌اند و اشیاء دارای ماده فقط بالقوه موجودند؛ و جهل که ضد علم است موضوعش باید ضد موضوع علم باشد در حالی که موجود نخستین ضدی ندارد[1].

بعلاوه، اگر غیر از موجودات محسوس موجود دیگری وجود نداشته باشد، نه مبدایی نخستین وجود خواهد داشت و نه نظم و نه کون و نه حرکات اجسام آسمانی، بلکه ــ همان‌گونه که در نظریات علمای الهی و علمای طبیعی می‌توان دید ــ هر مبدایی مبدایی مقدم بر خود خواهد داشت[2]. ولی از سوی

---

۱. این عبارات عجیب و دشوار ظاهراً اشاره‌ای است به‌سخن افلاطون که در کتاب جمهوری (۴۷۸ــ۴۷۷) جهل را عبارت از یک حالت ذهن می‌داند که ضد علم است، و معتقد است که جهل با لاوجود ارتباط دارد و علم با موجود. عبارات فوق را باید چنین فهمید: «متفکران دیگر چون به‌وجود تنها دو مبدأ قائلند که ضد یکدیگرند ناچارند چنین فرض کنند که جهل با یکی از آن دو ضد ارتباط دارد (یعنی با لاوجود یا ماده) همان‌گونه که علم با ضد دیگر (یعنی موجود یا صورت) ارتباط دارد. ولی ما نیازی به‌چنین فرضی نداریم زیرا به‌عقیدهٔ ما عالیترین علوم (= یعنی فلسفهٔ اولی ــم) با مبدأ اول سروکار دارد که برتر از اضداد است و خود آن حاوی تضاد نیست؛ زیرا اضداد حاوی ماده‌اند، و اشیاء حاوی ماده فقط بالقوه موجودند. جهل که ضد علم است با موضوعی ارتباط دارد که ضد موضوع علم است، ولی مبدأ اول ما ضد و مقابلی ندارد و از این‌رو در نظر ما عالیترین علوم ضدی ندارد که عبارت از جهل باشد». (راس)

۲. اگر موجودی متعالی وجود نداشته باشد: اولاً مبدأ نخستین وجود نخواهد داشت و همهٔ اشیاء محسوس که حایز امکان و قوه‌اند از یکدیگر به‌وجود خواهند آمد و این سلسله الی غیرالنهایه ادامه خواهد داشت؛ ثانیاً نظم نیز وجود نخواهد داشت زیرا وجود نظم مستلزم وجود موجودی سرمدی و مفارق است؛ ثالثاً کون وجود نخواهد داشت زیرا کون وابستهٔ حرکات اجرام آسمانی است که علت‌العلل آنها محرک اول است؛ و رابعاً حرکات افلاک وجود نخواهد داشت زیرا افلاک حرکات خود را از محرک اول اخذ می‌کنند. (تریکو)

دیگر اگر در جنب اشیاء محسوس ایده‌ها و اعداد وجود داشته باشند، اینها علل هیچ چیز، یا لااقل علل حرکت، نخواهند بود. بعلاوه، چگونه ممکن است که چیزی که خود دارای مقدار نیست علت وجود مقدار و شیء متصل باشد؟ زیرا اعداد، نه به‌عنوان صورت و نه به‌عنوان محرک، نمی‌توانند سبب پیدایش شیئی متصل شوند. بعلاوه، هیچ ضدی[1] بنفسه ممکن نیست مبدأ تولید یا مبدأ حرکت باشد زیرا برای ضد این امکان هم هست که وجود نداشته باشد[2] یا لااقل فعلیتش مؤخرتر از قوه‌اش خواهد بود؛ و در این صورت کیهان سرمدی نخواهد بود حال آنکه سرمدی است؛ و بنابراین یکی از این مقدمات را باید نفی کرد؛ و پیشتر گفته‌ایم که این کار را چگونه باید کرد[3]. بعلاوه، هیچ‌یک از متفکران نمی‌گوید که کدام مبدأ سبب می‌شود که اعداد واحد باشند، یا تن و نفس واحد باشد، و به‌طور کلی، صورت و ماده واحد باشد؟ و هیچ‌کس نمی‌تواند این مسأله را روشن سازد مگر اینکه مانند ما بگوید که سبب این وحدت علت محرکه است. کسانی هم که عدد ریاضی را موجود نخستین می‌شمارند[4] و سلسله‌ای از اقسام جوهر پدید می‌آورند و برای هر
۱۰۷۶ a جوهر به‌مبادی دیگر قائل می‌شوند، جوهر کیهان را سلسله‌ای از اشیاء نامرتبط می‌سازند (زیرا در نظام فلسفی آنان هیچ جوهری اثری در جوهر دیگر ندارد، نه از طریق وجودش و نه از طریق عدمش) و مبادی کثیری به‌ما می‌دهند در حالی که جهان آماده نیست به‌بدی اداره شود. «حکومت یک گروه هرگز خوب نیست، بگذار فرمانروا یکی باشد»[5].

---

۱. مثلاً شر یا نابرابری. (تریکو)

۲. ضد مستلزم وجود ماده است و ماده متضمن قوه و امکان است. بنابراین ضد ممکن است وجود نداشته باشد یا لااقل فعلیتش مؤخر از قوه است و بنابراین ممکن نیست که ضد به‌طور سرمدی عمل کند و مقوم موجودات سرمدی باشد حال آنکه در وجود موجودات سرمدی تردید وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اضداد: مبادی اشیا باشند. (تریکو)

۳. رک. ۱۰۷۱b. ــ م.

۴. مقصود اسپوسیپوس است. رک. کتاب هفتم (زتا) ۱۰۲۸b و کتاب چهارم (نو) ۱۰۹۰b. (راس)

۵. مصرعی از ایلیاد هومر. ــ م.

کتاب سیزدهم

(مو)

فصل اول

جوهر غیرمادی

گفته‌ایم که جوهر اشیاء محسوس چیست، و این مطلب را نخست در نوشتهٔ خود دربارهٔ طبیعت، آنجا که دربارهٔ ماده تحقیق می‌کردیم[1]، و سپس هنگامی که در خصوص جوهر به‌عنوان موجود بالفعل سخن می‌گفتیم[2]، مورد بررسی قرار داده‌ایم. چون تحقیق ما برای این است که معلوم کنیم که آیا علاوه بر جواهر محسوس جوهری نامتحرک و سرمدی نیز وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد چیست، پس نخست باید ببینیم دیگران در این باره چه گفته‌اند. اگر معلوم کنیم که آنان به‌راه اشتباه رفته‌اند ما خود دیگر دچار همان خطا نخواهیم شد، و اگر عقیده‌ای بیابیم که ما و آنان در آن شریکیم، به‌جهت آن عقیده تنها از خودمان ناخرسند نخواهیم شد[3]. چه، شخص باید به‌همین قدر راضی باشد که بعضی مطالب را بهتر از پیشینیان روشن کند و در روشن کردن بعضی مطالب دیگر از آنان عقب نماند.

در این موضوع دو عقیده وجود دارد. از یک‌سو می‌گویند که موضوعات ریاضی ــ مانند اعداد و خطوط و امثال اینها ــ جوهرند، و از سوی دیگر ایده‌ها را جوهر می‌شمارند. چون بعضی فیلسوفان اینها را، یعنی ایده‌ها و

---

۱. رک. سماع طبیعی، کتاب اول. ــ م.
۲. مابعدالطبیعه، کتابهای هفتم و هشتم و نهم. ــ م.
۳. جملهٔ عجیبی است و در تفسیرها هم چیزی در این‌باره دیده نشد. ــ م.

موضوعات ریاضی را، دو جنس مختلف می‌شمارند[۱] و بعضی دیگر هر دو را طبیعتی واحد می‌دانند[۲]، و باز گروهی دیگر ادعا می‌کنند که تنها موضوعات ریاضی جوهرند[۳]، پس نخست باید به‌موضوعات ریاضی روی بیاوریم بی‌آنکه برای آنها به‌طبیعتی دیگر قائل شویم (مثلاً بی‌آنکه بپرسیم آیا این موضوعات در واقع ایده‌اند یا نه، یا اینکه آیا آنها مبادی و جواهر اشیاء موجودند یا نه)؛ و تنها باید بپرسیم که آیا آنها به‌عنوان موضوعات ریاضی موجودند یا نه، و اگر موجودند چگونه موجودند. پس از آن باید جداگانه به‌خود ایده‌ها بپردازیم، آن هم به‌طور کلی و فقط تا آن حد که برای تحقیق ما لازم است. زیرا بیشتر مطالب خود را در این‌بار، در نوشته‌هایی که برای مطالعهٔ عموم پرداخته‌ایم، به‌تفصیل بیان کرده‌ایم؛ و به‌علاوه، قسمت اصلی بحث ما باید صرف روشن ساختن این مطلب شود که آیا جواهر و مبادی اشیاء موجود، اعداد و ایده‌ها هستند؟ زیرا پس از تحقیق دربارهٔ ایده‌ها، این مسأله سوم هم باید مورد پژوهش قرار گیرد.

اگر موضوعات ریاضی وجود دارند، یا باید آنها ــ چنانکه بعضی کسان معتقدند ــ در اشیاء محسوس باشند یا ــ بدان‌گونه که بعضی متفکران دیگر می‌گویند ــ مفارق از اشیاء محسوس. اما اگر هیچ‌یک از این دو شق صادق نیست، پس آن موضوعات یا اصلاً وجود ندارند یا تنها به‌معنایی خاص وجود دارند. بنابراین موضوع بحث ما این نخواهد بود که آیا موضوعات ریاضی وجود دارند یا نه، بلکه در این نکته بحث خواهیم کرد که آنها به‌چه نحو وجود دارند.

---

۱. افلاطون. ــم.

۲. فیثاغوریان و اسپوسیپوس. ــم.

۳. کسنوکراتس. ــم.

فصل دوم

موضوعات ریاضی ممکن نیست به‌عنوان جواهر متمایز چه در اشیاء محسوس و چه مفارق از اشیاء محسوس، وجود داشته باشند

هنگام بحث دربارهٔ مسائل گفتیم[۱] که موضوعات ریاضی ممکن نیست در
اشیاء محسوس وجود داشته باشند، و آن نظریه خیالی بیش نیست، زیرا اولاً
وجود دو جسم در مکان واحد ممتنع است و ثانیاً بنابر آن نظریه لازم می‌آید 1076 b
که قوه‌ها و طبایع دیگر نیز حالّ در اشیاء محسوس باشند و هیچ‌یک از آنها
مفارق نباشد. این مطلب پیشتر تشریح شده‌است. از این گذشته، اگر آن نظریه
درست باشد ممکن نخواهد بود که هیچ جسمی قسمت شود زیرا جسم باید
از طریق سطح تقسیم شود و سطح از طریق خط و خط از طریق نقطه؛ ولی اگر
تقسیم نقطه ممکن نیست پس تقسیم خط نیز ممکن نخواهد بود و اگر تقسیم
خط ممکن نباشد تقسیم بقیه نیز ناممکن خواهد بود. پس چه فرق می‌کند که
خود اشیاء محسوس چنین موجودات قسمت‌ناپذیری باشند یا بی‌آنکه خود
چنین باشند چنین موجوداتی را دارا باشند؟ نتیجه به‌هرحال یکی خواهد بود.
چه، اگر اشیاء محسوس قسمت شوند آن موجوداتِ دیگر نیز تقسیم خواهند
شد و در غیر این صورت اشیاء محسوس نیز قسمت‌ناپذیر خواهند بود.

---

۱. رک. 998a ـم.

از سوی دیگر ممکن نیست که این‌گونه طبایع به‌طور مفارق موجود باشند. چه اگر علاوه بر اجسام محسوس اجسامی غیر از آنها و مفارق از آنها و مقدم بر آنها وجود داشته باشند لازم خواهد آمد که علاوه بر سطوح محسوس، سطوحی غیر از آنها و مفارق از آنها موجود باشند و همچنین خطوط و نقطه‌هایی علاوه بر خطوط و نقطه‌های محسوس (زیرا همان قاعده دربارهٔ اینها نیز صادق خواهد بود.) اما اگر اینها وجود داشته باشند لازم خواهد آمد که علاوه بر سطوح و خطوط و نقطه‌های اجسام ریاضی، سطوح و خطوط و نقطه‌های دیگری هم وجود داشته باشند که مفارق باشند (زیرا اشیاء بسیط مقدم بر اشیاء مرکبند؛ و اگر اجسام نامحسوسی وجود دارند که مقدم بر اجسام محسوسند پس مطابق همان قاعده سطوحی هم که وجود مستقل دارند باید مقدم بر سطوح موجود در اجسام نامتحرک باشند؛ پس از این رو آنها سطوح و خطوطی خواهند بود غیر از سطوح و خطوط موجود در اجسام ریاضی که آن متفکران برای آنها به‌وجود مفارق قائلند؛ زیرا این سطوح و خطوط با اجسام ریاضی همزمانند در حالی که آن دیگران مقدم بر اجسام ریاضیند.)

بعلاوه، خطوطی وجود خواهند داشت که متعلق به‌این سطوح خواهند بود و مطابق همان قاعده لازم خواهد آمد که مقدم بر این خطوط، خطوط و نقطه‌های دیگری وجود داشته باشند، و مقدم بر این نقطه‌های موجود در خطوطِ مقدم، باید نقطه‌های دیگری وجود داشته باشند در حالی که دیگر نقطه‌هایی مقدم بر اینها وجود نخواهد داشت.[۱]

حال، اولاً این روی هم انباشتن، بی‌معنی و نامعقول است زیرا در این صورت علاوه بر اجسام محسوس فقط یک دسته جسم می‌یابیم ولی علاوه بر سطوح محسوس سه دسته سطح (یعنی اولاً سطوحی علاوه بر سطوح محسوس، و

---

۱. زیرا اینها نقطه‌های فی‌نفسه (ایده نقطه) خواهند بود. (تریکو)

ثانیاً سطوح موجود در اجسام ریاضی، و ثالثاً سطوحی علاوه بر سطوحی که در اجسام ریاضی موجودند) و چهار دسته خط و پنج دسته نقطه. علوم ریاضی به کدام یک از این دسته‌ها می‌پردازند؟ این علوم با سطوح و خطوط و نقاط موجود در اجسام بی‌حرکت سروکار نمی‌توانند داشت زیرا علوم همیشه به‌آنچه مقدمتر است می‌پردازند.

در ثانی همین سخن در مورد اعداد نیز صادق خواهد بود، زیرا لازم خواهد آمد که در جنب هر دسته از نقطه‌ها دسته‌ای از واحدها وجود داشته باشد و همچنین در جنب هر دسته از موضوعات محسوس و موضوعات معقول نیز واحدهایی موجود باشند؛ و بدین ترتیب اجناس بسیاری از اعداد ریاضی وجود خواهد داشت.

بعلاوه، یافتن پاسخ سؤالاتی که هنگام بحث در باب مسائل به‌میان
a ۱۰۷۷ آوردیم[۱] چگونه ممکن خواهد بود؟ زیرا موضوعات علم ستاره‌شناسی همان‌گونه جدا از موضوعات محسوس وجود خواهند داشت که موضوعات علم هندسه. ولی چگونه ممکن است که آسمانی دیگر با همهٔ اجزایش یا به‌طور کلی چیز دیگری که دارای حرکت است، جدا از آسمان محسوس وجود داشته باشد؟ همین سخن در مورد موضوعات علم مناظر و علم تألیف الحان نیز صادق است زیرا در اینجا نیز لازم خواهد آمد که صدایی و شیئی مرئی علاوه بر صداها و اشیاء مرئیِ محسوس و مفرد وجود داشته باشد. بی‌گمان همین قاعده در مورد سایر حواس و سایر محسوسات نیز صدق خواهد کرد زیرا چه موجبی هست که در مورد یک دسته صادق باشد و در مورد دستهٔ دیگر صادق نباشد؟ و اگر چنین است پس حیوانات جدایی هم علاوه بر حیوانات محسوس وجود خواهند داشت زیرا حواس جدایی وجود دارند.

---

۱. رک. کتاب سوم (بتا)، فصل ۲، 997b ـ م.

بعلاوه، قضایایی ریاضی وجود دارند که کلی هستند و از حدود این جواهر برتر می‌روند. پس اینجا هم باید جوهر میانه‌ای وجود داشته باشد که هم جدا از ایده‌ها باشد و هم جدا از موضوعات میانه، یعنی جوهری که نه عدد است و نه نقطه و نه مقدار و نه زمان. اما اگر چنین امری ممتنع است پس ممکن نیست که آن موضوعات جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشند.

به‌طور کلی اگر موضوعات ریاضی را موجوداتی مفارق و مستقل تلقی کنیم نتایجی پدیدار می‌گردد که هم مخالف حقیقتند و هم مخالف عقاید رایج. چه، اگر آنها بدین نحو باشند بضرورت مقدم بر مقادیر محسوس خواهند بود حال آنکه در حقیقت باید مؤخر باشند. زیرا مقدارِ ناقص از حیث کون مقدم است ولی از حیث جوهریت مؤخر است همچنانکه موجود بی‌روح نسبت به‌موجود ذیروح.

بعلاوه، مقادیر ریاضی چه هنگام و به‌چه علت واحد خواهند بود؟ علت وحدت اجسام محسوس یا نفس است یا جزئی از نفس یا مبدایی دیگر، و اگر یکی از این عوامل در میان نباشد جسم کثیر است و از هم پاشیده است. پس علت وحدت و یگانگی مقادیر ریاضی، که قسمت‌پذیر و کمیتند، چیست؟

بعلاوه، چگونگی کونِ مقادیر ریاضی نشان می‌دهد که سخن ما دربارهٔ آنها درست است. زیرا بُعدی که نخست به‌وجود می‌آید طول است و پس از آن عرض و سرانجام عمق، و بدین ترتیب جریان کون کامل می‌شود. اگر شیئی که از حیث ترتیبِ کون مؤخر است از حیث ترتیب جوهریت مقدم است پس جسم باید مقدم بر سطح و خط باشد، و براستی هم بدین معنی مقدم است، زیرا به‌وجه برتری کامل و کل است برای این‌که می‌تواند دارای نفس شود. ولی خط و سطح چگونه ممکن است دارای نفس گردند؟ چنین ادعایی به کلی بر خلاف حکم ادراک حسی است.

بعلاوه، جسم، قسمی جوهر است زیرا به‌یک معنی دارای کمال است. ولی

خط چگونه ممکن است جوهر باشد؟ خط نه به‌عنوان صورت و شکل ــ چنانکه مثلاً شاید نفس چنین است ــ جوهر می‌تواند بود و نه به‌آن معنی که ماده، مثلاً جسم، جوهر است. هرگز ندیده‌ایم که شیئی فقط از بهم پیوستن خطوط یا سطوح یا نقطه‌ها پدید آمده باشد حال آنکه اگر اینها نوعی جوهر مادی بودند از بهم پیوستن آنها شیئی پدید می‌آمد. حتی اگر فرض کنیم که 1077 b موضوعات ریاضی از حیث تعریف مقدمند نمی‌توان پذیرفت که همهٔ چیزهایی که از حیث تعریف مقدمند از حیث جوهری نیز مقدم باشند. زیرا تنها موجوداتی از حیث جوهریت مقدمند که اگر از چیزهای دیگر جدا شوند از حیث توانائی وجود مستقل، برتر از آن چیزها می‌باشند؛ ولی از حیث تعریف چیزهائی مقدمند که تعریف اشیاء دیگر از ترکیب تعاریف آنها پدید می‌آید. اما این دو تقدّم در آن واحد وجود ندارند، چه، اگر اعراض جدا از جواهر وجود نمی‌توانند داشت (مثلاً متحرک یا سفید)، پس «سفید» از حیث تعریف مقدم بر «انسان سفید» است ولی از حیث جوهریت مقدم بر آن نیست. زیرا «سفید» ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد بلکه همیشه ملحق به‌موجود انضمامی است؛ و مرادم از موجود انضمامی «انسان سفید» است. از اینجا روشن است که نه چیزی که از طریق انتزاع پدید می‌آید مقدم است و نه چیزی که از طریق افزودن تعینات پدید می‌آید از حیث کون مؤخر است، زیرا ما با افزودن سفید به‌انسان سخن از انسان سفید می‌گوییم.

پس به‌حد کافی مبرهن شد که اولاً موضوعات ریاضی از حیث جوهری برتر از اجسام نیستند، و ثانیاً آنها تنها از حیث تعریف مقدم بر اشیاء موجودند نه از حیث وجود، و ثالثاً آن موضوعات نمی‌توانند در جایی به‌وجه جدا و مستقل وجود داشته باشند. چون معلوم کردیم که موضوعات ریاضی در اشیاء محسوس نیز ممکن نیست باشند، پس روشن است که موضوعات ریاضی یا اصلاً موجود نیستند و یا تنها به‌معنایی خاص موجودند نه به‌معنی مطلق، زیرا اصطلاح «موجود» را به‌معانی مختلف به کار می‌بریم.

فصل سوم

موضوعات ریاضی را فقط در فکر می‌توان از اشیاء محسوس منتزع ساخت

همچنانکه قضایای کلی ریاضی با اشیایی سروکار ندارند که دارای وجود مفارق و جدا از مقادیر و اعدادند، بلکه فقط با مقادیر و اعداد ارتباط دارند ــ آن هم نه از این حیث که دارای مقدارند یا قسمت‌پذیر می‌باشند ــ پس ممکن است قضایا و براهینی هم دربارهٔ مقادیر محسوس وجود داشته باشند، ولی نه از این جهت که آنها محسوسند بلکه فقط از این جهت که مقدارند (زیرا همچنانکه در یک‌سو قضایا و احکامی دربارهٔ اشیاء متحرک ــ فقط از این جهت که متحرکند، بدون توجه به‌ماهیت یکایک خود اشیا و اعراض آنها ــ وجود دارد بدون اینکه این امر مستلزم این باشد که چیز متحرکی جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشد یا موجود متحرک خاصی در اشیاء محسوس موجود باشد) به‌همان‌گونه قضایا و علومی دربارهٔ اشیاء متحرک وجود خواهد داشت نه از این حیث که آنها متحرکند بلکه فقط از این حیث که جسمند، یا از این جهت که سطح صرف یا خط صرف‌اند، یا از این جهت که قابل تقسیمند یا از این جهت که قسمت‌ناپذیر و دارای وضع‌اند، یا فقط از این حیث که قسمت‌ناپذیرند. همچنانکه اگر به‌طور مطلق بگوییم که نه‌تنها اشیاء مفارق بلکه اشیاء غیرمفارق (مثلاً متحرک) نیز موجودند سخن ما درست و

مطابق حقیقت خواهد بود، وقتی هم که به‌طور مطلق می‌گوییم که موضوعات ریاضی ــ با آن خصوصیات که علمای ریاضی به‌آنها نسبت می‌دهند ــ موجودند، ادعای ما موافق حقیقت است. همان‌گونه که بدرستی به‌طور مطلق می‌توانیم گفت که علوم دیگر به‌موضوعات معین می‌پردازند نه به‌اعراض آنها (مثلاً آنجا که شخص تندرست سفید است، موضوع علم، سلامت است نه سفید) و هر علمی فقط موضوع خود را بررسی می‌کند (مثلاً علمی که موضوعش سلامت است به یک شیء از این جهت که سالم است می‌پردازد، و ۱۰۷۸ a علمی که موضوعش انسان است به یک شیء از این جهت که انسان است، نظر دارد)، همین سخن را دربارهٔ علم هندسه نیز بدرستی می‌توانیم گفت. اگر موضوع علم ریاضی اتفاقاً شیئی محسوس باشد ولی علم ریاضی آن‌را از این حیث که محسوس است بررسی نکند، این امر نه سبب می‌شود بر اینکه علم ریاضی علم محسوسات باشد؛ و نه بر اینکه این علم علم اشیایی باشد که جدا از محسوسات وجود دارند. در اشیا صفات بسیاری هست که بر حسب طبیعت آنها به‌آنها تعلق دارد، مثلاً حیوان از این جهت که حیوان است بسته به‌اینکه نر یا ماده باشد دارای صفات خاصی است؛ و با اینهمه «نر» و «ماده» جدا از حیوان وجود ندارد. همچنین خطوط و سطوح نیز از این حیث که خطوط و سطوح‌اند دارای صفاتی می‌باشند. موضوعی که ما به‌آن می‌پردازیم، هر چه از حیث تعریف مقدمتر و بسیطتر باشد شناسایی ما دربارهٔ آن دقیقتر است و دقت، جز بساطت نیست. از این‌رو علمی که نظر به‌مقدار ندارد دقیقتر از علمی است که مقدار را در نظر دارد، و دقیقتر از آن، علمی است که به‌موجودات، بدون توجه به‌حرکت، می‌پردازد؛ و از علومی که به‌حرکت توجه دارند دقیقتر از همه علمی است که به‌حرکت اول توجه می‌کند زیرا حرکت اول بسیطترین حرکات است، و از بسیطترین حرکات نیز حرکت یکسان بسیطترین نوع است.

همین سخن دربارهٔ علم تألیف الحان و علم مناظر نیز صادق است. زیرا

هیچ‌یک از این علوم، به‌موضوعات خود از آن جهت که شیء مرئی یا صوت هستند توجه ندارد بلکه آنها را فقط از این جهت که خطوط و اعدادند بررسی می‌کند و خطوط و اعداد خصوصیات ذاتی شیئی مرئی و صوت هستند. همین سخن در مورد علم‌الحیل نیز صدق می‌کند. از این‌رو اگر وجود صفاتی را جدا از صفات دیگر که با آنها همراهند، فرض کنیم و به‌بررسی آنها از این جهت که صفت معینی هستند، بپردازیم این امر سبب نخواهد شد که ما دچار اشتباه گردیم همچنانکه اگر عالم هندسه روی خاک خطی بکشد و طول آن‌را، که در واقع یک ذرع نیست، یک ذرع فرض کند، این فرض مایهٔ اشتباه او نخواهد شد زیرا اشتباه در مقدمات استدلال نیست.

حتی با این روش در بررسی هر موضوع بهترین نتیجه را می‌توان بدست آورد: بدین معنی که پژوهنده چیزی را که وجود جدا و مستقل ندارد، جدا فرض کند، همچنانکه علمای حساب و هندسه می‌کنند. مثلاً انسان از آن جهت که انسان است واحدی قسمت‌ناپذیر است؛ و عالم حساب چیزی مطلقاً قسمت‌ناپذیر را فرض می‌کند و آنگاه می‌نگرد که آیا به‌انسان به‌عنوان چیزی قسمت‌ناپذیر صفتی تعلق دارد یا نه. ولی عالم هندسه به‌انسان از این جهت که انسان یا قسمت‌ناپذیر است توجه نمی‌کند بلکه او را فقط از این جهت که جسم است مورد توجه قرار می‌دهد، زیرا صفاتی که، اگر او اتفاقاً قسمت‌ناپذیر نبود، به‌او تعلق می‌گرفتند، ممکن است بدون آن خصوصیات[1] نیز به‌او تعلق گیرند. بنابراین سخنان علمای هندسه درست است: اینان دربارهٔ اشیاء موجود بحث می‌کنند و موضوعات بحثشان براستی موجودند، منتها «موجود» دو معنی دارد که یکی موجود بالفعل است و دیگری موجود به‌عنوان ماده[2].

---

۱. یعنی بودن و قسمت‌ناپذیر بودن. (راس)

۲. خلاصهٔ این بحث این است که به‌هر اندازه که یک علم از صفات و خصوصیات محسوس چشم بپوشد به‌همان اندازه موضوعش بسیطتر می‌گردد و در نتیجه شناسایش نسبت به‌موضوع دقیقتر می‌شود؛ و به‌همین جهت است که علم حساب به‌علم هندسه و ستاره‌شناسی و علم ابصار و تألیف الحان برتری دارد. (بونیتس)

حال با توجه به‌اینکه خیر و زیبایی غیر از یکدیگرند (زیرا خیر همیشه مستلزم عمل است ولی زیبایی در اشیاء بی‌حرکت نیز ممکن است پیدا شود) فیلسوفانی که می‌گویند علوم ریاضی توجهی به‌خیر و زیبایی ندارند، در اشتباهند. علمای ریاضی دربارهٔ آنها سخن فراوان می‌گویند و استدلالهای بسیار می‌کنند. گرچه آنان اصطلاحات خیر و زیبایی را صریحاً به‌زبان نمی‌آورند و فقط به‌اثبات آثار و نسبتهای آنها می‌پردازند، این ادعا که آنان دربارهٔ آنها سخن نمی‌گویند درست نیست. عالیترین صور زیبایی عبارتند از 1078 b نظم و تناسب و محدودیت، و علوم ریاضی در اثبات اینها کوششی خاص بعمل می‌آورند. چون اینها، یعنی نظم و محدودیت، علل چیزهای بسیاری هستند، بی‌گمان علوم ریاضی باید به‌بررسی این مبدأ، یعنی زیبایی، نیز به‌عنوان علت به‌معنایی خاص بپردازند. ما در جای دیگر در این‌باره به‌تفصیل سخن خواهیم گفت[1].

---

۱. ظاهراً ارسطو این وعده را به‌جا نیاورده است. (راس)

فصل چهارم

تاریخچهٔ پیدایی نظام فلسفی افلاطون و نقد آن نظام

دربارهٔ موضوعات ریاضی، یعنی دربارهٔ اینکه آیا این موضوعات موجودند و چگونه موجودند[1] و به‌چه معنی مقدم بر اشیاء دیگرند و به‌چه معنی مقدم نیستند، به‌این مقدار کفایت می‌کنیم. اما دربارهٔ ایده‌ها، نخست باید خود نظریهٔ ایده را بیازماییم بی‌آنکه طبیعت عدد را به‌نحوی با آن مربوط سازیم؛ یعنی باید نظریهٔ ایده را به‌همان معنی که نخستین مدعیانِ وجود ایده‌ها می‌فهمیدند مورد آزمایش قرار دهیم. علت اینکه اینان به‌این نظریه رسیدند این است که در مسألهٔ حقیقتِ اشیا، سخن هراکلیتوس را که می‌گوید همهٔ اشیاء محسوس دائم در حال سیلان و تغییرند، پذیرفتند. پس اگر می‌بایست که فکر و علم موضوعی داشته باشد لازم بود که علاوه‌بر اشیاء محسوس طبایع ثابتی جدا از محسوسات، موجود باشند. زیرا چیزی که دائم در حال سیلان است موضوع علم نمی‌تواند بود. در آن هنگام سقراط دربارهٔ فضایل اخلاقی تحقیق می‌کرد و در جریان این تحقیق، او نخستین کسی بود که مسأله تعریف کلی را به‌میان آورد. از میان فیلسوفان طبیعی دموکریت اندک توجهی به‌این مطلب یافته و به‌وجهی سرد و گرم را تعریف کرده بود. پیش از او فیثاغوریان به‌چند موضوع ـ مثلاً به‌فرصت مناسب و عدالت و زناشویی ـ پرداخته و تعریف آنها را با اعداد مربوط ساخته بودند. ولی طبیعی بود که سقراط در پی یافتن ماهیت

---

۱. رک. فصلهای دوم و سوم همین کتاب سیزدهم. ـ م.

باشد زیرا او می‌کوشید قیاس برهانی بکند و ماهیت، مبدأ قیاس برهانی است. در آن زمان هنوز توانایی دیالکتیکی که مردمان را قادر می‌سازد به‌اینکه بدون شناخت ماهیت دربارهٔ اضداد بیندیشند، و به‌تحقیق در این مطلب بپردازند که آیا بررسی اضداد موضوع علمی واحد است یا نه، وجود نداشت. دو کشف را به‌حق باید به‌سقراط نسبت داد: استدلال از طریق استقرا، و تعریف مفهومهای کلی، و اینها هر دو با مبادی علم ارتباط دارند. ولی سقراط برای کلی و مفهوم به‌وجود مفارق قائل نبود. کسانی که پس از او آمدند به‌این‌گونه چیزها وجود مفارق بخشیدند و آنها را «ایده» نامیدند؛ و این طرز فکر آنان را به‌اینجا رساند که تقریباً برای همهٔ محمولهای کلّی به‌وجود ایده قائل شدند، و حالِ آنان مانند حال کسی بود که می‌خواست اشیایی را بشمارد ولی چون عدهٔ این اشیا اندک بود گمان می‌برد که نمی‌تواند آنها را بشمارد و از این‌رو عدهٔ آنها را بیشتر ساخت و آنگاه شمرد. زیرا می‌توان گفت که عددِ ایده‌ها بیشتر از عدد اشیاء محسوس است، در حالی که آن فیلسوفان در جست‌وجوی علل این اشیاء به‌ایده‌ها رسیدند [و معتقد شدند که] در برابر هر شیء، موجودی هست که همنام آن است و جدا از جواهر وجود دارد، و در موردِ هر گروه دیگر نیز بر فراز کثیر واحدی هست، خواه در مورد اشیاء این‌جهانی و خواه در مورد اشیاء سرمدی. 1079 a

امّا هیچ‌یک از استدلالهایی که طرفداران نظریهٔ ایده‌ها برای اثبات وجود آنها می‌کنند قانع‌کننده نیست. بعضی از این استدلالها به‌نتیجه‌ای الزام‌آور نمی‌رسند و بعضی دیگر به‌وجود ایده برای اشیایی منجر می‌شوند که طرفداران ایده‌ها اصلاً در مورد آنها به‌وجود ایده قائل نیستند. بنابر استدلالِ متکی بر لزوم وجود علم، باید همهٔ اشیایی که موضوع علم‌اند دارای ایده باشند؛ و بنابر این استدلال، که بر فراز کثیر باید واحدی باشد، لازم می‌آید که برای سلبها و نفیها نیز ایده‌ای وجود داشته باشد؛ و بنابر این استدلال که ما پس از نابودی یک شیء هنوز تصوری دربارهٔ آن داریم، باید اشیاء فسادپذیر نیز دارای ایده

باشند؛ زیرا ما همیشه تصویری از آنها در ذهن داریم. بعلاوه، از بعضی از دقیقترین استدلالهایشان این نتیجه بدست می‌آید که اضافیات هم باید دارای ایده باشند، در حالی که به‌عقیدهٔ خود آنان اضافیات بنفسه جنس مستقلی نیستند؛ و بعضی دیگر از استدلالهایشان به «انسان سوم» منجر می‌گردند[1].

به‌طور کلی استدلالهایی که برای اثبات وجود ایده‌ها می‌کنند مبادیی را از میان می‌برند که بیشتر از خود ایده‌ها مورد علاقهٔ معتقدان به‌ایده‌ها هستند. چه، از آن استدلالها این نتیجه بدست می‌آید که «دوئیِ» نامتعین، نخستین نیست بلکه عدد نخستین است، و مُضاف مقدم بر عدد است و عدد مقدم به‌چیزی که بنفس خود موجود است[2]؛ و گذشته از این نکته‌های دیگری هم هست که بعضی کسان که از نظریهٔ ایده پیروی کردند آنها را با مبادی خودِ آن نظریه متناقض یافتند.

بعلاوه، مطابق فرضیه‌ای که نظریهٔ ایده بر آن متکی است لازم می‌آید که نه‌تنها برای جوهر بلکه برای چیزهای بسیار دیگری نیز ایده وجود داشته باشد، زیرا تصور واحد نه‌تنها دربارهٔ جوهر بلکه دربارهٔ غیرجوهر نیز وجود دارد؛ و نه‌تنها جواهر بلکه اشیاء دیگر نیز موضوع علم باشند، و هزار ایراد دیگر از این قبیل می‌توان یافت، در حالی که به‌موجب ضرورت منطقی و همچنین مطابق خودِ نظریهٔ ایده‌ها اگر ایده‌هایی وجود دارند که اشیا از آنها بهره‌ور می‌توانند شد، این ایده‌ها فقط خاص جواهر می‌توانند بود. زیرا اشیا نمی‌توانند از ایده‌ها بالعرض بهره‌ور باشند بلکه شیء مفرد تا آن حد از ایده بهره‌ور می‌تواند شد که خود ایده قابل حمل به‌موضوعی نباشد (مرادم از «بهره‌وری بالعرض» این است که وقتی که مثلاً چیزی از «دو برابر فی‌نفسه» بهره‌ور است، از «ابدی» نیز بهره‌ور است ولی بالعرض، زیرا ابدی بودن برای «دو برابر» عرض است. بنابراین، باید فقط برای جوهر ایده وجود داشته

---

۱. رک. زیرنویس شمارهٔ ۱ صفحه ۵۷. ــ م.

۲. رک. زیرنویس شماره ۲ صفحه ۵۷. ــ م.

باشد[1]. ولی نامی واحد، هم به‌جواهر موجود در جهان محسوس ما دلالت دارد و هم به‌جواهر موجود در جهان مثالی[2] (وگرنه این سخن، که واحدِ موجود بر فراز اشیاء کثیر چیزی مفارق و متمایز از اشیاء کثیر است چه معنایی می‌تواند داشت؟) اگر ایده‌ها، و اشیایی که از آنها بهره‌ورند، دارای صورت واحد می‌باشند، پس باید چیزی وجود داشته باشد که هر دو در آن مشترک باشند. زیرا چه علتی هست بر اینکه «دو»های فناپذیر و «دو»های ریاضی که کثیر ولی ابدی هستند، از حیث صورت دویی عین یکدیگر باشند ولی «دو فی‌نفسه» و «دو»های مفرد و جزئی چنین نباشند؟ اما اگر ایده‌ها و 1079 b
اشیاء بهره‌ور از ایده‌ها دارای صورت واحد نباشند، آن دو فقط در نام مشترک خواهند بود، مثل اینکه کسی هم کالیاس را انسان بنامد و هم قطعه‌ای چوب را، بی‌آنکه وجه مشترکی میان آنها ببیند.

اگر فرض کنیم که مفاهیم کلی از همهٔ جهات دیگر با ایده‌ها منطبقند ــ مثلاً در «دایرهٔ فی‌نفسه» هم شکل هست و هم سطح و هم سایر اجزاء مفهوم ــ و فقط باید نام آن‌چیزی را که «دایرهٔ فی‌نفسه» ایدهٔ آن است، به‌آن بیفزاییم، پس باید بنگریم که آیا این افزودن عملی تهی و بی‌معنی نیست؟ زیرا این خاصیت ایده بودن را به کدام‌یک از عناصر مفهوم باید افزود؟ به‌مرکز دایره، یا به‌سطح، یا به‌همهٔ عناصر مفهوم؟ زیرا همهٔ عناصر جوهر باید ایده باشند مثلاً مانند حیوان و دوپا. پس خود خاصیت ایده بودن هم باید ــ مانند سطح فی‌نفسه در مورد دایرهٔ فی‌نفسه ــ چیز معینی باشد که همهٔ ایده‌ها در آن مشترکند و جنس ایده‌هاست.

---

۱. ترجمهٔ راس: «بنابراین ایده جوهر خواهد بود». ــ م.

۲. چنانکه پیشتر متذکر شده‌ایم ما برای اصطلاح ایده ترجمه‌ای (از قبیل مثال و مانند آن) استعمال نکرده و همه‌جا به‌دلیلی که ذکر کرده‌ایم همان اصطلاح ایده را به کار برده‌ایم. با اینهمه اصطلاح «ایده‌آل» را نمی‌خواهیم به کار ببریم و در مقام ترجمهٔ آن، اصطلاح «مثالی» را استعمال می‌کنیم. ــ م.

فصل پنجم

ایده‌ها، اگر هم وجود داشتند، ممکن نبود علت تغییر اشیاء محسوس باشند

مهمتر از همه بررسی این مسأله است که ایده‌ها چه اثر و فایده‌ای برای اشیاء محسوس ــ اعم از اشیاء سرمدی و اشیایی که دستخوش کون و فسادند ــ دارند. ایده‌ها نه علت حرکت آنها هستند و نه علت تغییری دیگر. بعلاوه ایده‌ها نه به‌شناختن اشیا یاری می‌کنند (زیرا ایده‌ها حتی جوهر اشیاء نیستند وگرنه در خود اشیاء می‌بودند) و نه به‌وجود اشیاء، زیرا در اشیایی که از آنها بهره‌ورند جای ندارند، و اگر چنین بودند شاید می‌توانستیم آنها را به‌آن معنی علت اشیا بدانیم که سفیدی را ــ از جهت وجودش در ترکیب شیء ــ علت سفید بودن شیء می‌دانیم[1]. این استدلال، که نخستین‌بار آناکساگوراس و سپس اودوکسوس و عده‌ای دیگر از متفکران در ضمن بحث دربارهٔ مسائل و مشکلات به‌میان آورده‌اند به‌آسانی قابل رد است زیرا به‌سهولت می‌توان ایرادهای بسیاری گرد آورد که نامعقول بودن آن‌را روشن کنند.

بعلاوه، اشیاء دیگر ممکن نیست از ایده‌ها ــ به‌هیچ‌یک از معانی رایج «از چیزی» ــ پدید آیند. این سخن، که ایده‌ها «الگو» هستند و اشیاء دیگر از آنها «بهره‌ورند»، سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. چیست آن مبدأ مؤثری که از طریق چشم دوختن به‌ایده‌ها اثر می‌بخشد؟ بعلاوه، یک شیء ممکن است

---

۱. رک. نظریهٔ آناکساگوراس در 991a ــ م.

به‌وجود آید و موجود باشد بی‌آنکه تقلید از شیئی دیگر باشد. خواه سقراطی وجود داشته باشد و خواه نه، به‌هرحال ممکن است کسی در وجود آید که شبیه سقراط باشد، و اگر هم سقراطی سرمدی وجود داشته باشد باز فرقی نمی‌کند. بعلاوه، باید برای شیئی واحد الگوهای متعدد، و در نتیجه ایده‌های متعدد، وجود داشته باشد مثلاً برای انسان، یکی به‌عنوان ایدهٔ حیوان و یکی به‌عنوان ایدهٔ دوپا و یکی به‌عنوان انسان فی‌نفسه. بعلاوه، الگوها باید نه‌تنها الگوهای اشیاء محسوس بلکه الگوهای خود ایده‌ها نیز باشند، یعنی به‌عنوان جنس برای انواع جنس، و در این صورت شیئی واحد هم الگو خواهد بود و هم تصویر آن الگو.

بعلاوه، ناممکن می‌نماید که جوهر، و چیزی که جوهر جوهرِ آن است، ۸۰ a
جدا از یکدیگر باشند. پس چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از اشیاء باشند؟

در رسالهٔ فایدون چنان سخن گفته می‌شود که گویی ایده‌ها، هم علت وجود اشیا هستند و هم علت کون آنها[1]. ولی اگر هم ایده‌ها موجود باشند شیئی به‌وجود نخواهد آمد مگر آنکه چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود. از سوی دیگر اشیاء مختلف بسیاری به‌وجود می‌آیند که مطابق نظریهٔ ایده‌ها برای آنها ایده‌ای وجود ندارد، مثلاً یک خانه یا یک انگشتری. پس روشن است که حتی اشیایی هم که آنان برای آنها به‌وجود ایده قائلند، به‌عللی وجود دارند و به‌وجود می‌آیند که ما بیان کرده‌ایم[2] نه به‌علت وجود ایده‌ها.

برای رد نظریهٔ ایده‌ها، هم دلایل بسیاری از همین طریق می‌توان آورد و هم دلایل منطقی‌تر و دقیقتری که همه از حیث نتیجه با آنچه تاکنون گفتیم منطبقند.

---

۱. رک. افلاطون، فایدون ۱۰۰ به بعد. ــم.
۲. رک. ۱۰۷۹b و ۱۰۸۰a و ۹۹۱a. ــم.

فصل ششم

نظریهٔ اعداد مثالی ـــ آیا اعداد جوهرِ موجوداتند؟

اکنون که از بررسی این مطلب فارغ شدیم جا دارد نظریهٔ عدد را بیازماییم و ببینیم از ادعای بعضی فیلسوفان که اعداد را جواهر مفارق و نخستین علل اشیاء می‌دانند چه نتایجی به‌دست می‌آید. اگر عدد موجودی واقعی است و جوهرش ـ چنانکه بعضی متفکران می‌گویند ـ چیزی جز عدد نیست، پس:

(۱) یا یکی از اعداد، نخستین است و یکی دوم، و هر یک از حیث نوع غیر از دیگری است؛ و:

(الف) یا این خاصیت در مورد واحدها بی‌استثنا صادق است و هیچ واحدی با واحد دیگر قابل تألیف نیست؛

(ب) یا همهٔ واحدها بی‌استثنا تالی یکدیگرند و هر واحدی با هر واحدی قابل تألیف است (چنانکه اعداد ریاضی دارای این خاصیت شمرده می‌شوند زیرا در اعداد ریاضی هیچ واحدی با واحد دیگر از هیچ حیث فرق ندارد)؛ و

یا بعضی واحدها با یکدیگر قابل تألیفند و بعضی چنین نیستند (مثلاً اگر «دو» اولین عدد پس از یک است و پس از آن «سه» می‌آید و پس از آن اعداد دیگر، و واحدهای موجود در هر عدد قابل تألیفند، مثلاً واحدهای موجود در «دو»ی اول با یکدیگر قابل جمعند و

واحدهای موجود در «سه» اول با هم قابل جمع و تألیفند و همچنین در اعداد دیگر؛ ولی واحدهای موجود در «دو فی‌نفسه» با واحدهای موجود در «سه فی‌نفسه» قابل تألیف نیستند، و همچنین است در سایر اعدادی که پشت سر هم قرار دارند؛ و از این رو عالم ریاضی هنگام شمارش اعداد ریاضی پس از یک، دو را می‌آورد ــ از این طریق که به یک، یک دیگری می‌افزاید ــ و پس از دو، سه را می‌آورد ــ از این طریق که به دو، یکِ دیگری می‌افزاید ــ و بدین ترتیب به شمارش ادامه می‌دهد؛ ولی شمارش اعداد مثالی بدین ترتیب است که پس از یک، «دو»یِ متمایزی می‌آید که حاوی یکِ اولی نیست، و پس از دو، سه می‌آید که حاوی دو نیست و همچنین است اعداد دیگر.)

(۲) و یا یک نوع عدد باید آن‌گونه باشد که نخست یاد کردیم[۱] و نوعی دیگر بدان‌گونه که علمای ریاضی درباره‌اش سخن می‌گویند، و نوع سوم بدان‌گونه که ما در پایان به‌آن اشاره کردیم.

۱۰۸۰ b بعلاوه، این انواع اعداد یا باید جدا از اشیا باشند یا در خود اشیاء محسوس (نه بدان‌سان که ما نخست تشریح کردیم[۲] بلکه به‌نحوی که اشیاء محسوس از اعداد تشکیل یافته باشند و اعداد، در آنها باشند[۳])؛ و یا باید نوعی از عدد جدا از اشیا باشد و نوع دیگر جدا از اشیا نباشد، و یا همهٔ اعداد در اشیا باشند.

اعداد تنها بدین انحاء وجود می‌توانند داشت. تقریباً همهٔ متفکرانی هم که می‌گویند که واحد مبدأ و جوهر و عنصر همهٔ اشیاست و اعداد از واحد و چیزی دیگر پدید می‌آیند، اعداد را مطابق یکی از این انحاء تشریح کرده‌اند (ولی هیچ‌یک از آنان نگفته است که همهٔ واحدها غیر قابل تألیف با یکدیگرند) و

---

۱. یعنی از آحاد موجود در آن یکی نخستین است و یکی دوم و هر یک از حیث نوع غیر از دیگری است. ــ م.
۲. رک. پایان a ۱۰۷۶. ــ م.
۳. اجزاء تشکیل‌دهند؛ آنها باشند. ــ م.

ضرورت نیز همین را اقتضا می‌کند زیرا عدد به‌معنایی غیر از آنچه تشریح کردیم وجود نمی‌تواند داشت. بعضی فیلسوفان بر آنند که هر دو نوع عدد وجود دارند[1]: یک نوع عدد دارای مقدم و مؤخر است[2]، و اینها ایده‌اند، و نوع دیگر، اعدادِ ریاضیند که غیر از ایده‌ها و غیر از اشیاء محسوسند؛ و هر دو نوع، مفارق از اشیاء محسوسند. متفکران دیگر[3] می‌گویند که تنها اعداد ریاضی وجود دارند که نخستینِ همهٔ موجوداتند و مفارق از اشیاء محسوس. فیثاغوریان نیز تنها به‌وجود یک نوع عدد قائلند، یعنی اعداد ریاضی. ولی اینان اعداد را مفارق نمی‌دانند بلکه معتقدند که جواهر محسوس از آنها به‌وجود آمده‌اند و آنها اجزاء تشکیل‌دهندهٔ جواهر محسوسند. این گروه، کل کیهان را از اعداد بنا می‌کنند، ولی نه از اعداد تشکیل‌یافته از واحدهای مجرد، بلکه بر این عقیده‌اند که واحدها دارای مقدار می‌باشند؛ ولی در عین حال نمی‌توانند بگویند که واحد نخستین چگونه ساخته شده است که دارای مقدار و بعد گردیده است.

فیلسوفی دیگر[4] می‌گوید یگانه نوع عددی که وجود دارد، نخستین نوع عدد است، یعنی عدد به‌عنوان ایده، و یکی دیگر[5] معتقد است که این همان عدد ریاضی است.

نظریاتی هم که در مورد خطوط و سطوح و اجسام به‌میان آورده شده‌اند همین‌گونه‌اند. بعضی متفکران می‌گویند خطوط و سطوح و اجسامی که موضوعات ریاضیند غیر از آنهایی هستند که پس از ایده‌ها می‌آیند؛ و از کسانی که عقیده‌ای دیگر اظهار می‌کنند بعضی، از موضوعات ریاضی فقط

---

۱. اشاره به‌افلاطون است. (راس)
۲. که از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند. (راس)
۳. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (راس)
۴. اشاره به‌فیلسوف افلاطونی ناشناخته است. (راس)
۵. اشاره به کسنوکراتس است. (راس)

به‌عنوان موضوعات ریاضی سخن می‌گویند و اینان کسانی هستند که ایده‌ها را عبارت از اعداد نمی‌دانند و اصلاً مدعی وجود ایده‌ها نیستند[1]؛ ولی گروهی دیگر از موضوعات ریاضی به‌روش ریاضی سخن نمی‌گویند بلکه ادعا می‌کنند که نه همهٔ مقادیر، قسمت‌پذیر به‌مقادیر هستند و نه هر دو واحدی عدد دو را پدید می‌آورند. همهٔ فیلسوفانی که واحد را عنصر و مبدأ اشیا می‌دانند ــ به‌استثنای فیثاغوریان ــ معتقدند که عدد از واحدهای مجرد تشکیل یافته است. فیثاغوریان، چنانکه گفتیم بر این عقیده‌اند که عدد دارای مقدار می‌باشد.

پس معلوم شد که چند نظریه دربارهٔ عدد وجود دارد، و ما همهٔ آنها را برشمردیم. همهٔ این نظریه‌ها محال و نامعقول هستند ولی شاید بعضی نامعقول‌تر از بعضی دیگر باشد.

---

۱. اشاره به‌اسپوسیپوس. (راس)

فصل هفتم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی ــ بررسی نظریهٔ افلاطون دربارهٔ غیرقابل تألیف بودن واحدها

نخست باید این مطلب را بررسی کرد که آیا واحدها با یکدیگر قابل تألیفند یا
۱۰۸۱ a نه، و اگر غیرقابل تألیفند، به‌کدام‌یک از دو معنی که پیشتر ذکر کردیم چنینند؟ زیرا ممکن است که یا هیچ واحد با هیچ واحد قابل تألیف نباشد، و یا فقط واحدهای موجود در «دو فی‌نفسه» با واحدهای موجود در «سه فی‌نفسه»، و به‌طور کلی واحدهای موجود در هر عدد مثالی با واحدهای موجود در سایر اعداد مثالی غیرقابل تألیف باشند.

اگر همهٔ واحدها با هم قابل تألیفند و فرقی با هم ندارند، پس تنها اعداد ریاضی وجود دارند، یعنی تنها یک نوع عدد هست، و ایده‌ها ممکن نیست عدد باشند (زیرا «انسان فی‌نفسه» یا «حیوان فی‌نفسه» یا یکی دیگر از این ایده‌ها چگونه عددی هستند؟ برای هر شیء یک ایده وجود دارد مثلاً «انسان فی‌نفسه» یک ایده است و «حیوان فی‌نفسه» یک ایده؛ ولی اعداد مشابه بی‌شمارند و هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و از این‌رو ممکن نیست که یکی از «سه»ها از حیث «انسان فی‌نفسه» بودن بر «سه»های دیگر برتری داشته باشد.) اما ایده‌ها اگر عدد نباشند اصلاً ممکن نیست وجود داشته باشند، زیرا ایده از

کدام مبدأ پدید می‌آید؟ آنچه از واحد و دوئی نامتعین پدید می‌آید عدد است، و اینها مبادی و عناصر عدد شمرده می‌شوند؛ ولی ایده‌ها را مقدم بر اعداد یا مؤخر از اعداد نمی‌توان تلقی کرد.

ولی اگر واحدها غیرقابل تألیفند، آن هم بدین معنی که هیچ واحد با واحد دیگر قابل تألیف نیست، در این صورت عددی که پدید می‌آید عدد ریاضی نمی‌تواند بود (زیرا عدد ریاضی از واحدهایی پدید می‌آید که فرقی با یکدیگر ندارند و هر چه تاکنون دربارهٔ عدد ریاضی به‌اثبات رسیده است شاهد درستی این سخن است.) اما چنین عددی عدد مثالی نیز نمی‌تواند باشد زیرا در این صورت «دو» نخواهد توانست به‌عنوان عدد نخستین از واحد و دوبی نامتعین پدید آید و اعداد دیگر ــ مانند سه و چهار ــ نیز نخواهند توانست پشت سر آن بیایند، زیرا واحدهای موجود در «دو» مثالی در یک آن پدید می‌آیند، آن هم یا، چنانکه اولین مبدع این نظریه می‌گوید، از نابرابرها ــ در نتیجهٔ برابر شدن نابرابرها ــ و یا به‌نحوی دیگر؛ زیرا اگر یک واحد مقدم بر واحد دیگر است همان واحد، مقدم بر دو نیز ــ که از ترکیب آنها پدید آمده است ــ خواهد بود. زیرا آنجا که از دو چیز یکی مقدم است و دیگری مؤخر، چیزی هم که از آنها پدید می‌آید مقدمتر از یکی و مؤخرتر از دیگری خواهد بود[1].

بعلاوه، چون «واحد فی‌نفسه» نخستین است، و سپس واحدی جزئی و مفرد وجود دارد که در میان واحدهای دیگر نخستین است و پس از «واحد فی‌نفسه» می‌آید؛ و باز واحدی سوم وجود دارد که نسبت به‌واحد دوم، مابعد است و نسبت به‌واحد نخستین مابعدِ مابعد؛ بنابراین واحدها باید مقدم بر اعدادی باشند که نام خود را از آنها گرفته‌اند. مثلاً در «دو» باید واحد سومی وجود داشته باشد پیش از آنکه «سه» موجود باشد، و در «سه» باید واحد

---

۱. در این صورت ترتیب عدد ۱، ۲، ۳، ۴ نخواهد بود بلکه ۱، واحد اولِ موجود در دو، ۲، واحد دوم موجود در دو، ۳ واحد اول موجود در سه، و به‌همین قیاس، خواهد بود. (راس)

چهارم و واحد پنجمی وجود داشته باشد، پیش از آنکه اعداد چهار و پنج بتوانند وجود داشته باشند. هیچ‌یک از این متفکران نگفته است که واحدها قابل تألیف به‌این معنی نیستند. ولی با اینهمه نتیجهٔ منطقی مبادی آنان غیر قابل تألیف بودن واحدهاست در حالی که چنین امری در حقیقت محال است. چه،
1081 b اگر «واحد» نخستین یا «یک» نخستین وجود دارد، پس به‌حکم عقل باید واحدهای مقدم و مؤخر وجود داشته باشند؛ و همچنین اگر «دو» نخستین وجود دارد همان حکم دربارهٔ «دو» نیز صادق خواهد بود. زیرا پس از هر نخستینی بضرورت دومی وجود دارد و پس از هر دومی بضرورت سومی هست و همچنین الی آخر (ولی اگر در آنِ واحد هر دو سخن را بگوییم، یعنی اگر بگوییم که از یک‌سو پس از واحدِ مثالی یک واحدِ نخستین هست و یک واحد دوم، و پس از آن یک «دو» نخستین است، سخن ما بی‌معنی و نامعقول خواهد بود.) اما آن متفکران یک «واحد» یا یک «یک» را نخستین تلقی می‌کنند، ولی دیگر به‌وجود واحد دوم و واحد سوم قائل نمی‌شوند، و همچنین یک «دو» را نخستین تلقی می‌کنند ولی دیگر به‌وجود «دو»ی دوم و «دو»ی سوم قائل نیستند.

اگر همهٔ واحدها غیر قابل تألیفند پس بدیهی است که «دو فی‌نفسه» و «سه فی‌نفسه» وجود نمی‌توانند داشت و به‌همین قیاس سایر اعداد. زیرا خواه واحدها هیچ فرقی با هم نداشته باشند و خواه هر واحدی با واحد دیگر فرق داشته باشد، در هر دو حال در هنگام شمارش، عدد از طریق عمل جمع پدید می‌آید. مثلاً دو از این طریق پدید می‌آید که به‌واحد واحدی دیگر افزوده می‌شود، و سه از این طریق به‌وجود می‌آید که به‌دو، واحد دیگری افزوده می‌گردد و همچنین الی آخر. اما اگر راستی چنین است پس پدید آمدن اعداد از طریقی که آن متفکران می‌خواهند، ممتنع است: یعنی از دو و یک؛ زیرا دو در واقع جزئی از سه می‌شود و سه جزئی از چهار می‌شود و به‌همین ترتیب

در اعداد دیگر که پشت سر هم می‌آیند. ولی آن متفکران معتقدند که چهار از «دو»ی نخستین و دوئی نامتعین به‌وجود می‌آید، یعنی از دوتا «دو»، که باید علاوه بر «دو فی‌نفسه» وجود داشته باشند، زیرا در غیر این صورت «دو فی‌نفسه» جزئی از چهار خواهد بود و باید «دو»ی دیگری غیر از آن به‌آن افزوده شود، و دو نیز باید از «یک فی‌نفسه» و یک «یک» دیگر پدید آید. ولی اگر حقیقت چنین باشد، پس عنصر دیگر ممکن نیست دوئی نامتعین باشد زیرا آن عنصر، یک واحد پدید می‌آورد و مانند دوئی نامتعین «دو»ی متعین پدید نمی‌آورد.

بعلاوه، چگونه می‌توان پذیرفت که در جنب «سه فی‌نفسه» و «دو فی‌نفسه»، سه‌ها و دوهای دیگر وجود داشته باشند؟ اینها به‌چه نحو از واحدهای مقدم و مؤخر پدید می‌آیند؟ همهٔ این سخنان نامعقول و تهی است زیرا ممکن نیست که یک «دوی نخستین» و یک «سه فی‌نفسه» وجود داشته باشد، حال آنکه اگر واحد و دویی نامتعین عناصر باشند وجود آنها (= «دوی نخستین» و «سه فی‌نفسه») ضروری خواهد بود. اما چون از این سخن نتایج محال به‌دست می‌آید پس ممکن نیست که این عناصرِ موردِ ادعای آنان، مبادی مولّد باشند.

اگر بپذیریم که هر واحدی با هر واحد دیگر فرق دارد ناچار نتایجی از این قبیل حاصل خواهد شد. اما اگر بگوییم واحدهای موجود در یک عدد با واحدهای موجود در عدد دیگر فرق دارند نه واحدهای موجود در یک عدد با واحدهای موجود در همان عدد، باز هم با دشواریهای بزرگی روبرو می‌گردیم. مثلاً «ده فی‌نفسه» حاوی ده واحد است؛ و «ده» هم از آنها مرکب است و هم از دو پنج. ولی چون «ده فی‌نفسه» عددی تصادفی و نامعین نیست ۱۰۸۲ a
و از دوتا «پنج» تصادفی و نامتعین ترکیب نیافته است ــ همچنانکه از ده واحد نامتعین نیز تشکیل نیافته است ــ پس واحدهای موجود در «ده فی‌نفسه» باید

با یکدیگر فرق داشته باشند. زیرا اگر آنها فرق نداشته باشند پس پنجهایی هم که ده از آنها تشکیل می‌یابد نباید با هم فرق داشته باشند؛ ولی چون اینها با هم فرق دارند پس واحدها هم باید فرق داشته باشند. اما اگر بگوییم پنجها با هم فرق دارند این سؤال پیش می‌آید که آیا «ده» حاوی هیچ پنجی غیر از آن دو پنج نیست یا هست؟ گفتن اینکه پنجهای دیگری در آن نیستند بی‌معنی است. اما اگر گفته شود که پنجهای دیگری در آن هستند، باز این سؤال سر بر می‌دارد که کدام نوع «ده» از آنها تشکیل یافته است؟ در «ده» ممکن نیست دهی غیر از خود آن موجود باشد. ولی بنا به‌عقیدهٔ آن متفکران ضروری است که چهار از «دو تا» دوی نامعلوم و نامعین تشکیل نیافته باشد، زیرا ــ می‌گویند ــ دویی نامتعین «دو»ی متعین را اخذ کرد و دو تا «دو» به‌وجود آورد زیرا طبیعت آن چنین است که هر چه را اخذ می‌کند دو برابر سازد.

بعلاوه، چگونه ممکن است که «دو»، موجود خاص و معینی جدا از دو تا «یک» موجود در خودش باشد، و «سه»، موجود خاص و معینی جدا از سه تا «یک»؟ یا باید یکی از دیگری بهره‌ور باشد ــ همچنانکه «انسان سفید» که چیزی غیر از «انسان» و «سفید» است از این دو بهره دارد ــ و یا یکی باید فصل دیگری باشد همچنانکه انسان غیر از حیوان و دوپا است.

بعلاوه، بعضی اشیا به‌علت تماس واحدند، بعضی به‌علت آمیزش و امتزاج، و بعضی به‌علت وضع. ولی واحدهایی که دو و سه از آنها تشکیل می‌یابند هیچ‌یک از آن سه نوع نیستند؛ بلکه همان‌گونه که دو انسان چیزی غیر از دو تا انسان نیستند، واحدها نیز بضرورت باید همان‌گونه باشند. قسمت‌ناپذیر بودن آنها هم فرقی از این حیث نمی‌کند زیرا نقطه‌ها هم قسمت‌ناپذیرند و با اینهمه دو نقطه چیزی غیر از دو تا نقطه نیست.

نتیجهٔ دیگری را هم که از آن نظریه حاصل می‌شود نباید از یاد برد، و آن این است که باید دوهای مقدم و مؤخر نیز وجود داشته باشند و همچنین است در مورد سایر اعداد. چه، اگر هم دوهای موجود در چهار همزمان

باشند، این دوها به‌هرحال مقدم بر دوهای موجود در هشت خواهند بود، و همان‌گونه که دو، آنها را به‌وجود می‌آورد آنها نیز به‌نوبهٔ خود چهارهای موجود در هشت را پدید می‌آورند. پس اگر «دو»ی نخستین، ایده باشد، آن دوهای دیگر نیز ناچار نوعی ایده خواهند بود. همین حکم در مورد واحدها نیز صادق است، بدین معنی که واحدهای موجود در «دو»ی نخستین، چهارتا واحدِ موجود در چهار را به‌وجود می‌آورند به‌طوری که همهٔ واحدها باید ایده باشند و یک ایده، باید از ایده‌ها مرکب باشد، و از این‌رو اشیایی هم که این ایده‌ها ایده‌های آنها هستند ناچار باید مرکب باشند، مثلاً اگر برای حیوانها ایده وجود داشته باشد پس باید بتوانیم بگوییم که حیوانها از حیوانها ترکیب یافته‌اند.

۱۰۸۲ b به‌طور کلی، قول به‌وجود فرق میان واحدها سخنی خیالی و نامعقول است (و مرادم از سخن خیالی سخنی واهی است که بخواهند به‌وسیلهٔ آن فرضیه‌ای را قابل قبول نمودار سازند) زیرا ما میان دوتا واحد نه از حیث کمیت فرقی می‌بینیم و نه از حیث کیفیت، و هر عددی یا باید برابر باشد یا نابرابر (این سخن در مورد همهٔ اعداد صادق است و خاصه در مورد عددی که از واحدهای مجرد تشکیل یافته است). پس وقتی که عددی نه بزرگتر از عدد دیگر است و نه کوچکتر از آن، این دو عدد برابرند. اگر دو چیز برابر که از هیچ حیث فرقی با هم ندارند، عدد باشند، می‌گوییم آن دو عین یکدیگرند؛ و در غیر این صورت لازم می‌آید که حتی دوهای موجود در «ده فی‌نفسه» با اینکه با هم برابرند با یکدیگر فرق نوعی داشته باشند زیرا کسی نخواهد توانست دلیلی بیاورد بر اینکه فرقی نوعی میان آنها نیست.

بعلاوه، اگر هر واحد چون با واحد دیگر جمع شود حاصل جمع آنها دو است، پس یک واحد موجود در «دو فی‌نفسه» نیز چون با یکی از واحدهای موجود در «سه فی‌نفسه» جمع شود، دو پدید خواهد آمد. حال، اولاً این «دو»، مرکب از دو واحد خواهد بود که با یکدیگر فرق نوعی دارند. ثانیاً آیا این «دو»، مقدم بر سه خواهد بود یا مؤخر از سه؟ چنین می‌نماید که باید مقدم

باشد زیرا یکی از واحدهای موجود در آن با «سه» همزمان است و واحد دیگر با «دو». ما خود بر این عقیده‌ایم که عموماً واحد با واحد ــ خواه آن دو با هم برابر باشند و خواه نابرابر ــ دو می‌شود: مثلاً نیک و بد با هم، یا انسان و اسب با هم. ولی طرفداران آن نظریه می‌گویند که حتی دو واحد با هم دو نمی‌شوند.

اگر عدد «سه فی‌نفسه» بزرگتر از عدد «دو فی‌نفسه» نباشد، جای تعجب خواهد بود. اما اگر بزرگتر است پس در آن، عددی هست برابر با دو، و این عدد اخیر فرقی با «دو فی‌نفسه» ندارد. ولی چنین امری ممکن نخواهد بود اگر عددی مقدم و عددی مؤخر وجود داشته باشد[1].

اگر واحدها فرقی با هم نداشته باشند در این صورت ایده‌ها عدد نخواهند بود؛ و از این رو طرفداران آن نظریه در این نکته حق دارند که می‌گویند واحدها، اگر ایده‌اند، باید با هم فرق داشته باشند؛ و ما این مطلب را پیشتر بیان کرده‌ایم[2]. زیرا ایده، یکی است و اگر میان واحدها فرقی نباشد میان دوها و سه‌ها نیز فرقی نخواهد بود. از این رو طرفداران آن نظریه ناچارند ادعا کنند که وقتی که ما «یک، دو» می‌شماریم، هر بار به‌عدد پیشتر چیزی نمی‌افزاییم (وگرنه، نه ممکن خواهد بود که اعداد از دویی نامتعین پدید آیند و نه اعداد ایده خواهند بود؛ زیرا در این صورت ایده‌ای در ایده‌ای دیگر خواهد بود و همهٔ ایده‌ها اجزاء یک ایده خواهند بود.) بنابراین باید گفت که استدلال آنان با توجه به‌فرضشان، «درست» است، ولی کلاً مطابق حقیقت نیست. کسانی که آن نظریه را به‌میان می‌آورند حقایق ریاضی بسیاری را از بین می‌برند زیرا ناچارند اعتراف کنند که این خود نیز مسأله‌ای است که وقتی که ما می‌شماریم و «یک، دو، سه» می‌گوییم، آیا هر بار چیزی به‌عدد پیشین می‌افزاییم یا هر بار جزء جداگانه‌ای می‌سازیم؟ راستی این است که ما هر دو عمل را می‌کنیم؛ و برگرداندن این فرق در نحوهٔ شمارش به‌فرق میان ماهیت اعداد، کاری مضحک است.

---

۱. یعنی اگر میان اعداد فرق نوعی وجود داشته باشد. ــم.
۲. رک. 1081a ۱۰. ــم.

فصل هشتم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی ــ طبیعت «واحد فی‌نفسه»

1083 a نخستین کاری که باید کرد این است که معین کنیم که فصل عدد چیست، و همچنین فصل واحد ــ اگر واحد فصلی دارد ــ کدام است. واحدها یا باید در کمیت با هم فرق داشته باشند یا در کیفیت، ولی چنین می‌نماید که وجود هیچ‌یک از این دو فرق ممکن نیست. اما عدد به‌عنوان عدد در کمیت فرق دارد. اگر واحدها نیز در کمیت فرق داشته باشند لازم خواهد آمد که دو عدد که از حیث تعداد واحدها برابرند با یکدیگر فرق داشته باشند. بعلاوه، این سؤال پیش خواهد آمد که آیا واحدهای نخستین بزرگترند یا کوچکتر، و واحدهای مؤخر بیشتر می‌شوند یا کمتر؟ ولی همهٔ این فرضها بی‌معنی است. واحدها در کیفیت نیز فرق نمی‌توانند داشت زیرا صفتی نمی‌تواند به‌آنها ملحق شود؛ و حتی دربارهٔ اعداد نیز می‌گوییم که کیفیت به‌آنها پس از کمیت ملحق می‌گردد. بعلاوه، نه از «یک» کیفیتی برای آنها پیدا می‌شود نه از دویی، زیرا «یک» دارای کیفیت نیست و دویی، علت کمیت است (زیرا دو، آن‌چیزی است که علت کثیر بودن اشیاء می‌شود). اگر حقیقت غیر از این بود، طرفداران آن نظریه می‌بایست در آغاز این مطلب را روشن می‌کردند و در صورت امکان، در مورد فصلِ واحد دقیقاً می‌گفتند که چرا وجود این فصل ضروری است، و اگر چنین کاری ممکن نبود، لااقل می‌بایست اعلام می‌کردند که مرادشان کدام فصل است.

پس روشن است که اگر ایده‌ها اعداد باشند نه همهٔ واحدها با هم قابل تألیف می‌توانند بود و نه غیرقابل تألیف به یکی از دو معنی که بیان کردیم.

ولی سخنانی هم که بعضی متفکران دیگر دربارهٔ اعداد می‌گویند درست نیست. اینان کسانی هستند که به‌وجود ایده‌ها معتقد نیستند ــ نه به‌وجود ایده‌ها به‌طور مطلق و نه به‌وجود ایده‌ها به‌عنوان اعدادی معین ــ ولی بر آنند که موضوعات ریاضی وجود دارند، و اعداد، موجودات نخستینند و «واحد فی‌نفسه» مبدأ اعداد است. البته بی‌معنی است که گفته شود در میان واحدهای متعدد واحدی نخستین وجود دارد ولی در میان دوهای متعدد دوی نخستین و در میان سه‌های متعدد سه‌ی نخستین وجود ندارد زیرا قاعده‌ای که در مورد یکی از آنها صادق است باید در مورد همه صادق باشد. اگر واقعیت در مورد اعداد چنین است، و فرض بر این است که تنها اعداد ریاضی وجود دارند، پس واحد نمی‌تواند مبدأ باشد (زیرا واحدی که مبدأ است باید با واحدهای دیگر فرق داشته باشد؛ و در این صورت لازم می‌آید که «دو»یی هم وجود داشته باشد که «دو» نخستین باشد و همچنین است در مورد سایر اعداد). پس اگر واحد مبدأ باشد پس حقیقت در مورد اعداد باید بدان‌گونه باشد که افلاطون می‌گوید: یعنی باید یک «دو»ی نخستین و یک «سه»ی نخستین وجود داشته باشد و اعداد با یکدیگر غیرقابل تألیف باشند. اما، گفتیم که از این نظریه چه نتایج فاسدی به‌بار می‌آید. با اینهمه واقعیت یا باید چنین باشد یا به‌نحوی که پیشتر بیان کردیم، چه اگر نه چنین باشد و نه چنان، وجود عدد مفارق ممکن نخواهد بود.

۱۰۸۳ b از اینجا پیداست که نظریهٔ سوم، که به‌موجب آن اعداد مثالی عین اعداد ریاضی‌اند، بدترین نظریه‌هاست زیرا در این نظریه دو عیب با هم جمع شده‌اند. اولاً اعداد ریاضی ممکن نیست چنین باشند و از این‌رو صاحب این نظریه مجبور است به‌فرضیه‌های بغرنجی که خاص خود اوست متوسل

شود، و ثانیاً صاحب این نظریه در دام همان نتایجی می‌افتد که کسانی که اعداد را ایده می‌انگارند به‌آنها می‌رسند.

عقیده فیثاغوریان از یک جهت با دشواریهای کمتری توأم است تا نظریه‌هایی که تاکنون به‌آنها اشاره کردیم، ولی از جهتی دیگر دشواریهای تازه‌ای در بر دارد که خاص خود آن است. این واقعیت که آنان عدد را چیزی مفارق نمی‌انگارند بسیاری از مشکلات را برطرف می‌سازد؛ ولی اینکه می‌گویند اجسام، مرکب از اعدادند، و این اعداد اعداد ریاضی می‌باشند، به‌نتیجه‌ای محال منجر می‌شود. زیرا این ادعا که مقادیر قسمت‌ناپذیر وجود دارد، نادرست است؛ و اگر هم درست بود، به‌هرحال واحدها دارای مقدار نیستند. چگونه ممکن است که مقدار، مرکب از اشیاء قسمت‌ناپذیر باشد؟ عددی که موضوع علم حساب است به‌هرحال از واحدها تشکیل می‌یابد، در حالی که فیثاغوریان عدد را عین اشیاء حقیقی تلقی می‌کنند، و لااقل نظریات خود را به‌نحوی با اجسام تطبیق می‌دهند که گویی اجسام از آن اعداد تشکیل یافته‌اند.

چون اگر عدد از اشیایی بود که وجود مستقل و قائم بذات دارند، می‌بایست به‌یکی از انحایی که تشریح کردیم وجود می‌داشت، و چون عدد ممکن نیست به‌هیچ‌یک از آن انحا وجود داشته باشد، پس روشن است که عدد دارای چنان طبیعتی نیست که کسانی که برای آن وجود مستقل و مفارق قائلند، می‌پندارند.

بعلاوه، آیا هر واحد، از بزرگ و کوچک از این طریق پدید می‌آید که هر دو برابر می‌شوند، یا یک واحد از بزرگ پدید می‌آید و واحد دیگر از کوچک؟ اگر شق اخیر صادق است پس نه هر شیئی حاوی همه عناصر است و نه واحدها بدون فرقند. (زیرا یک واحد حاوی بزرگ است، و یک واحد حاوی کوچک که بالطبع ضد بزرگ است.) بعلاوه، واحدها در «سه فی‌نفسه»

چگونه‌اند؟ بی‌گمان یکی از آنها فرد است[1]. شاید به‌همین جهت باشد که این متفکران برای «واحد فی‌نفسه» در میان اعداد فرد به‌مقامی میانه قائل می‌شوند. اما اگر هر یک از دو واحد از بزرگ و کوچک از این طریق پدید می‌آید که هر دو آنها برابر می‌شوند، پس این سؤال پیش می‌آید که «دو»، که چیز واحدی است، چگونه از بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابد؟ و چه فرقی با واحد دارد؟ بعلاوه، واحد مقدم بر «دو» است (چه، اگر واحد نابود شود دو نیز نابود می‌شود). بنابراین، واحد باید ایدهٔ یک ایده باشد زیرا مقدم بر ایدهٔ «دو» است، و باید مقدم بر این ایده پدید آمده باشد. ولی از چه پدید آمده است؟ ممکن نیست از دویی نامتعین پدید آمده باشد زیرا عمل و اثر این دویی فقط دو برابر کردن است.

بعلاوه، عدد باید یا متناهی باشد یا نامتناهی. این متفکران عدد را چیزی
۱۰۸۴ a مفارق تلقی می‌کنند، و بنا بر نظریهٔ آنان عدد نه متناهی می‌تواند بود و نه نامتناهی. در اینکه عدد نامتناهی نمی‌تواند بود تردید نیست. زیرا عدد نامتناهی نه فرد می‌تواند باشد و نه زوج، حال آنکه پیدایش عدد، یا پیدایش عدد فرد است یا پیدایش عدد زوج. بر حسب یک نحوهٔ پیدایش، وقتی که «یک» در عددی زوج اثر می‌بخشد عددی فرد پدید می‌آید، و بر حسب نحوهٔ دوم پیدایش، اثربخشی «دو»، سبب پیدایش اعداد زوجی می‌شود که در نتیجهٔ دو برابر شدن «یک» پدید آمده‌اند؛ و بر حسب نحوهٔ سوم پیدایش، اثربخشی اعداد فرد در اعداد زوج سبب پیدایش اعداد زوج دیگری می‌شود. بعلاوه، اگر هر ایده ایدهٔ شیئی است، و اگر اعداد ایده‌اند، پس عدد نامتناهی باید ایدهٔ شیئی باشد: یا ایدهٔ شیئی محسوس یا ایدهٔ شیئی دیگر. ولی چنین امری نه مطابق فرضیهٔ آن متفکران ممکن است و نه فی‌حدذاته: لااقل اگر ترتیب ایده‌ها چنان باشد که آنان می‌گویند.

---

۱. زیرا از واحدهای موجود در «سه فی‌نفسه» یکی بزرگ است و یکی کوچک و یکی فرد. (راس)

اما اگر عدد متناهی است حدّش[1] کجاست؟ در این مورد نباید تنها گفت که عدد تا چه حد پیش می‌رود بلکه باید علت آن‌را نیز بیان کرد. اگر عدد ــ چنانکه بعضی فیلسوفان می‌گویند ــ فقط تا ده می‌رسد، در این صورت اولاً ایده‌ها زود به‌پایان خواهند رسید (مثلاً اگر عدد سه انسان فی‌نفسه است، اسب فی‌نفسه کدام عدد است؟ چون اعداد فی‌نفسه که خود اشیاء فی‌نفسه هستند فقط تا ده می‌رسند پس اسب فی‌نفسه باید در یکی از این اعداد باشد زیرا جوهرها و ایده‌ها همین اعدادند. ولی تعداد این اعداد کافی نیست زیرا تعداد صور حیوان بیش از ده است). بعلاوه، اگر «سه» مثالی، انسان فی‌نفسه است همین سخن در مورد سه‌های دیگر نیز صادق خواهد بود (زیرا سه‌های موجود در اعدادی که عین یکدیگرند، شبیه همند) بنابراین باید عدد انسان فی‌نفسه نامتناهی باشد زیرا اگر هر «سه» ایده باشد هر عدد «سه» انسان فی‌نفسه خواهد بود، اگر هم چنین نباشد لااقل هر «سه» انسان خواهد بود. بعلاوه، اگر عدد کوچکتر جزء عدد بزرگتر است زیرا واحدهایی که عدد از آنها تشکیل می‌یابد، لااقل در عددی واحد، قابل تألیفند، پس اگر چهار فی‌نفسه ایدهٔ موجود معینی است، مثلاً ایدهٔ اسب یا ایدهٔ سفید است؛ و اگر دو فی‌نفسه ایدهٔ انسان است؛ پس انسان جزئی از اسب خواهد بود. بعلاوه، این نیز سخن نامعقولی است که بگوییم ایدهٔ عدد ده وجود دارد ولی ایدهٔ یازده و اعداد دیگر وجود ندارد. بعلاوه، اشیایی هم وجود دارند و به‌وجود می‌آیند که برای آنها ایده‌ای وجود ندارد. پس این سؤال پیش می‌آید که چرا این اشیا دارای ایده نیستند؟ پاسخ می‌دهیم: برای اینکه ایده‌ها علت نیستند. بعلاوه، این نیز سخن نامعقولی است که گفته شود که پیدایی اعداد فقط تا عدد ده می‌رسد؛ در حالی که واحد در میان این اعداد از حیث موجود بودن و ایده بودن در

---

۱. در اینجا حدّ را به‌معنی مرز و نهایت به‌کار برده‌ایم نه به‌معنی تعریف. ــ م.

مرتبه‌ای برتر قرار دارد زیرا واحد به‌عنوان مبدأ، متکون نمی‌شود ولی عدد ده متکون می‌شود. آن فیلسوفان می‌کوشند فرضیهٔ خود را با این ادعا استوارتر سازند که وقتی که در سلسلهٔ اعداد به‌رقم ده می‌رسیم به‌عدد کامل رسیده‌ایم، و لااقل مفهومهای مشتق مانند خلأ و تناسب و فرد و امثال آنها را از اعدادی که در محدودهٔ اعداد ده‌گانه قرار دارند به‌وجود می‌آورند؛ چه، آنان بعضی اشیا مانند حرکت و سکون و نیک و بد را مبادی قلمداد می‌کنند و اشیاء دیگر را اعداد. به‌همین جهت آنان فرد و یک را عین یکدیگر می‌دانند چه اگر فرد عدد سه می‌بود عدد پنج چگونه ممکن بود فرد باشد[۱]. بعلاوه آنان مقادیر و دیگر
۱۰۸۴ b مفهومها از این قبیل را تبیین می‌کنند بی‌آنکه از حدود عددی معین تجاوز کنند مثلاً نخست خط قسمت‌ناپذیر می‌آید و پس از آن دو می‌آید و همین‌طور الی آخر، و این موجودات نیز تنها تا عدد ده ادامه می‌یابند[۲].

اگر عدد، موجود مفارق است، می‌توان پرسید که آیا واحد مقدمتر است یا سه یا دو؟ از آن حیث که عدد، مرکب است، واحد مقدمتر است؛ ولی از آن حیث که کلی و صورت مقدم است، عدد مقدم است. زیرا هر واحد، جزئی از عدد است به‌معنی مادهٔ عدد، و عدد نقش صورت را ایفا می‌کند. زاویهٔ قائمه نیز به‌یک معنی مقدم بر زاویهٔ حاده است، یعنی از حیث تعیّن و تعریف؛ ولی به‌معنایی دیگر زاویهٔ حاده مقدمتر است زیرا زاویهٔ حاده جزء زاویهٔ قائمه است و زاویهٔ قائمه به‌زوایای حاده قسمت می‌شود. پس زاویهٔ حاده و عنصر و واحد، به‌عنوان ماده، مقدمترند؛ ولی زاویهٔ قائمه و هر کل مرکب از ماده و صورت، از حیث صورت و جوهریت مقدم می‌باشند زیرا شیء مرکب

---

۱. یعنی برای تبیین فردیت عدد فرد، فرد را عین «یک» تلقی می‌کنند (که به‌عنوان مبدأ در همهٔ اعداد حاضر و موجود است) نه عین عدد سه، زیرا مطابق نظریهٔ آنان عدد سه در سایر اعداد موجود نیست. (راس)

۲. یک منطبق است با نقطه (یعنی خط قسمت‌ناپذیر) و دو منطبق است با خط و سه منطبق است با سطح و چهار با جسم؛ و ۱۰ = ۴ + ۳ + ۲ + ۱. (راس)

به‌صورت و به‌آنچه از طریق تعریف بیان می‌شود نزدیکتر است ولی از حیث کون دیرتر. پس چگونه ممکن است که واحد مبدأ باشد؟ می‌گویند واحد از این جهت مبدأ است که قسمت‌ناپذیر است. ولی کلی و جزء و عنصر نیز قسمت‌ناپذیرند. هر یک از اینها به‌معنایی دیگر مبدأ است: کلی از حیث تعریف مبدأ است و جزء یا عنصر از حیث زمان. اما واحد به‌کدام معنی مبدأ است؟ چنانکه گفتیم هم زاویهٔ قائمه مقدم بر زاویهٔ حاده تلقی می‌شود و هم زاویهٔ حاده مقدم بر زاویهٔ قائمه، و هر یک از اینها واحد است. ولی آن متفکران واحد را به‌هر دو معنی مبدأ قلمداد می‌کنند در حالی که چنین امری محال است. زیرا کلی، به‌معنی صورت یا جوهر واحد است در حالی که عنصر به‌معنی جزء یا ماده واحد است. به‌یک معنی، هر یک از آن دو، واحد است؛ و در حقیقت هر یک از این دو واحد به‌وجه بالقوه موجود است (لااقل اگر عدد، واحد است نه نوعی توده، یعنی اگر ــ چنانکه آنان می‌گویند ــ اعداد مختلف از واحدهای مختلف تشکیل می‌یابند) نه بالفعل. علت اینکه آن متفکران دچار اشتباه شدند این است که آنان پژوهش خود را در آن واحد هم به‌ریاضیات متکی ساختند و هم به‌تعریفهای کلی. از دیدگاه ریاضی، واحد را، یعنی نخستین مبدأ خود را، به‌عنوان نقطه تلقی کردند (زیرا واحد نقطه‌ای بدون وضع است)؛ و مانند بعضی فیلسوفان دیگر[1] معتقد شدند که اشیا از کوچکترین اجزا تشکیل یافته‌اند. از این رو واحد مادهٔ اعداد شد و در عین حال مقدم بر دو؛ ولی باز در همان حال مؤخر از دو گردید، زیرا دو، کل و واحد و صورت تلقی شد ولی چون آنان در جست‌وجوی کلی بودند، واحد را که به‌عدد حمل می‌شود به‌عنوان چیزی تلقی کردند که در عین حال جزء عدد است[2].

ولی ممکن نیست که چیزی واحد در آن واحد دارای این هر دو خاصیت باشد.

---

۱. یعنی طرفداران نظریهٔ اتم. (راس)

۲. یعنی واحد را که قابل حمل به‌عدد است، هم به‌عنوان واحد موجود در یک عدد تلقی کردند و هم به‌عنوان جزء عدد. (راس)

حال اگر «واحد فی‌نفسه» فقط باید بدون وضع باشد (زیرا فرقش با واحدهای دیگر فقط از این حیث است که «واحد فی‌نفسه» مبدأ است)، و اگر «دو» قسمت‌پذیر است و «واحد» قسمت‌پذیر نیست، پس واحد باید بیشتر از دو به «واحد فی‌نفسه» شبیه باشد. اما اگر چنین است پس «واحد فی‌نفسه» نیز باید به‌واحد شبیه‌تر باشد تا به‌دو. بنابراین هر یک از واحدهای موجود در دو،
۱۰۸۵ a مقدم بر دو خواهند بود. ولی آن فیلسوفان منکر اینند، و لااقل نخست دو را به‌وجود می‌آورند. بعلاوه، اگر دو فی‌نفسه واحدی است و همچنین سه فی‌نفسه، پس هر دو با هم برابرند. ولی این دو از چه چیز تولید می‌شود؟

فصل نهم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مثالی

چون در اعداد تماس وجود ندارد بلکه فقط توالی هست، یعنی واحدها پیاپی قرار دارند و میان آنها واسطه‌ای نیست (مثلاً میان واحدهای موجود در دو و سه چیزی وجود ندارد) می‌توان پرسید که آیا اولاً سلسلهٔ اعداد با واحد فی‌نفسه آغاز می‌شود یا نه، و ثانیاً در این سلسله دو مقدم است یا یکی از واحدهای موجود در دو؟

همین‌گونه مشکلات در مورد اجناس اشیایی هم که مؤخر بر عددند بروز می‌کند مثلاً در مورد خط و سطح و جسم. بعضی فیلسوفان اینها را از انواع «بزرگ و کوچک» به‌وجود می‌آورند مثلاً خطوط را از «دراز و کوتاه» و سطوح را از «پهن و باریک» و اجسام را از «عمیق و کم‌عمق»، که همه انواع «بزرگ و کوچک»اند. مبدایی که به‌عقیدهٔ این متفکران نقش واحد را ایفا می‌کند[1] در نظریه‌های مختلف به‌انحاء مختلف تشریح می‌شود؛ و اینجا نیز همه گونه اشکالها و سخنان نامعقول و تناقضها روی می‌نمایند. زیرا اولاً به‌موجب این طرز فکر خطوط و سطوح و اجسام از یکدیگر جدا می‌شوند مگر آنکه مبادی هر یک از اینها متضمن مبادی دیگران هم باشند به‌طوری که «پهن و باریک»

---

۱. یعنی آنچه برای اشکال هندسی همان نقشی را دارد که واحد نخستین (مطابق نظریهٔ افلاطون) برای اعداد دارد. (راس)

در عین حال «دراز و کوتاه» هم باشد (ولی در این صورت، سطح خط خواهد بود و جسم سطح خواهد بود. بعلاوه تبیین زوایا و اشکال و مانند اینها چگونه ممکن خواهد بود؟) در ثانی اینجا نیز همان نتیجه‌ای حاصل خواهد شد که در مورد اعداد حاصل شد. زیرا «دراز و کوتاه» و مانند اینها صفات مقدار هستند ولی مقدار از اینها تشکیل نمی‌یابد همچنانکه خط از «راست و کج» یا جسم از «نرم و خشن» تشکیل نمی‌یابد.

همهٔ این نظریه‌ها در مشکلی که با نظریهٔ ایده‌ها توأم است ــ یعنی در نظریهٔ تلقی ایده‌ها به‌عنوان صور موجود در انواع اجناس، و فرض وجود کلیهای جدا از جواهر ــ شریکند، و آن مشکل این است که آیا آنچه در حیوان مفرد است حیوان فی‌نفسه است یا چیزی غیر از حیوان فی‌نفسه. اگر کلی جدا از شیء محسوس تلقی نشود مشکلی در میان نخواهد بود. اما اگر واحد و عدد ــ چنانکه طرفداران آن نظریه ادعا می‌کنند ــ مفارقند حل مشکل آسان نیست بشرط اینکه «آسان نیست» را به‌جای «ممتنع است» به‌کار ببریم. زیرا وقتی که ما دربارهٔ وحدت عدد دو یا به‌طور کلی وحدت هر عددی، می‌اندیشیم، آیا دربارهٔ واحد فی‌نفسه می‌اندیشیم یا دربارهٔ واحدی دیگر؟

بعضی متفکران، مقدار را از این‌گونه ماده پدید می‌آورند و بعضی دیگر از نقطه (و نقطه در نظر آنان واحد نیست بلکه چیزی شبیه به‌واحد است) و ماده‌ای دیگر که چیزی شبیه کثرت است ولی نه عین کثرت. ولی در مورد این مبادی نیز همان مشکل روی می‌نماید زیرا اگر ماده واحد است پس خط و
1085 b سطح و جسم باید یک و همان باشند (زیرا اشیایی که از عناصر واحد پدید می‌آیند عین یکدیگرند). اما اگر چند مادهٔ مختلف در کار است و مادهٔ خطوط غیر از مادهٔ سطوح است و مادهٔ سطوح غیر از مادهٔ اجسام، در این صورت یا میان این ماده‌های مختلف ارتباطی ذاتی هست یا نه، و به‌هرحال باز همان نتیجهٔ پیشین حاصل خواهد شد بدین معنی که یا سطح حاوی خط نخواهد بود و یا خود آن، خط خواهد بود.

بعلاوه، آن متفکران هیچ نمی‌کوشند این نکته را روشن کنند که عدد چگونه از واحد و کثیر تشکیل می‌یابد؟ ولی هر توضیحی هم که در این‌باره بدهند به‌همان مشکلاتی دچار خواهند شد که کسانی که به‌پیدایی عدد از واحد و دوبی نامتعین معتقدند، دچار آنها هستند. چه، یکی می‌گوید که عدد از کثیر کلی پدید می‌آید نه از کثیری معین، و دیگری ادعا می‌کند که عدد از کثیری معین، یعنی از کثیر اول پیدا می‌شود (زیرا دو را کثیر اول تلقی می‌کنند.) میان این سخنان فرق اساسی وجود ندارد بلکه همه به‌همان مشکلات منجر می‌گردند: یعنی به‌اینکه آیا آنچه دربار‌هاش سخن می‌گویند آمیزش است یا وضع یا اختلاط یا کون یا چیزی دیگر از این قبیل[1]. مهمتر از همه این سؤال است که اگر هر واحد، یک است، از چه پدید می‌آید؟ بی‌گمان هر واحد، واحد فی‌نفسه نیست؛ پس باید از واحد فی‌نفسه پدید آید و از کثیر یا جزئی از کثیر. واحد را به‌هرحال نمی‌توان کثیر نامید زیرا قسمت‌ناپذیر است. ولی اگر بگوییم از جزئی از کثیر پدید می‌آید با مشکلات فراوان روبرو می‌گردیم، زیرا اولاً در این صورت هر جزء کثیر باید قسمت‌ناپذیر باشد (وگرنه باز کثیر خواهد بود و واحد قسمت‌پذیر خواهد شد) و عناصر عبارت از واحد و کثیر نخواهند بود زیرا واحد مفرد از کثیر و واحد پدید نمی‌آید. در ثانی، صاحب این نظریه کاری نمی‌کند جز اینکه به‌وجود نوع تازه‌ای از عدد قائل می‌شود زیرا کثیر او، که «عدهٔ بسیاری از اشیاء قسمت‌ناپذیر» است، عددی است. بعلاوه، باید از این فیلسوفان پرسید که آیا عددی که در نظر دارند، متناهی است یا نامتناهی؟ زیرا چنین می‌نماید که نخست کثیری وجود داشت که خودش متناهی بود و از این کثیر متناهی و از واحد، واحدهای متناهی پدید آمدند. ولی باز کثیر دیگری هست که کثیر فی‌نفسه و نامتناهی

---

۱. رک. a ۱۹۸۲.ـم.

است. کدام یک از این دو کثیر به همراه واحد، نقش عنصر را ایفا می کند؟ همین سؤال را در مورد نقطه نیز می توان کرد، یعنی در مورد عنصری که به عقیدهٔ آن فیلسوفان، مقدار از آن تشکیل می یابد. زیرا بی گمان این نقطه، یگانه نقطه نیست. پس لااقل این مطلب باید روشن شود که هر یک از نقطه‌های دیگر از چه چیز پدید می آید؟ بی گمان آنها از یک فاصله به اضافهٔ نقطهٔ فی‌نفسه پدید نمی آیند؛ و فاصله ممکن نیست دارای اجزاء قسمت‌ناپذیر باشد آنچنانکه عناصری که به عقیدهٔ آنان واحدها از آنها تشکیل می یابند اجزاء قسمت‌ناپذیر کثیرند. زیرا عدد از اجزاء قسمت‌ناپذیر تشکیل می یابد ولی مقدار چنین نیست.

از این ایرادها و ملاحظاتی مانند اینها روشن است که اعداد و مقادیر ممکن نیست جدا از اشیا باشند. بعلاوه، فقدان هر گونه توافقی میان ۱۰۸۶ a
نظریه‌های مربوط به عدد قرینه و علامتی است بر اینکه این نظریه‌ها بر فرضیاتی دور از حقیقت متکی هستند. گروهی از فیلسوفان که گفتند فقط موضوعات ریاضی مفارق از اشیاء محسوسند، به دشواریهای موجود دربارهٔ ایده‌ها و آثار آنها توجه یافتند و اعداد مثالی را رها کردند و فقط وجود موضوعات ریاضی را پذیرفتند. گروهی دیگر که می خواستند ایده‌ها را در عین حال عدد نیز تلقی کنند ولی از حل این مشکل، که اگر به وجود این مبادی قائل شوند چگونه ممکن است عدد ریاضی جدا از عدد مثالی وجود داشته باشد، ناتوان بودند، عدد ریاضی را در سخن عین عدد مثالی قلمداد کردند ولی در واقع بدین ترتیب عدد ریاضی از میان رفت، زیرا فرضیاتی که به میان آوردند فرضیاتی خاص خودشان بود نه فرضیات ریاضی. نخستین فیلسوفی که به وجود ایده‌ها قائل شد و ایده‌ها را عبارت از اعداد دانست و در عین حال وجود موضوعات ریاضی را نیز پذیرفت، ایده‌ها را بالطبع از موضوعات ریاضی جدا کرد. بنابراین معلوم می شود که همهٔ آنان از جهت خاصی محق بودند ولی هیچ یک از آنان در کل موضوع به راه حقیقت نرفت.

خود آنان بدرستی این سخن گواهی می‌دهند از این طریق که همه سخنی واحد نمی‌گویند بلکه اظهاراتشان نقیض یکدیگرند، و علت این امر این است که فرضها و مبادیشان غلط است؛ و تحصیل نتیجهٔ درست از مقدمات غلط آسان نیست و به‌قول اپیخارموس «همینکه به‌زبان آمد معلوم شد که دروغ است»[1].

دربارهٔ اعداد، سؤالاتی که به‌میان آوردیم و نتایجی که گرفتیم کافی است. اگر کسی تاکنون قانع شده باشد البته با بحث و استدلالی مشروحتر از این قانعتر می‌شود؛ ولی آنکه قانع نشده است بحثی مفصلتر از این هم برای اقناع او فایده‌ای نخواهد بخشید.

دربارهٔ مبادی اولیه و علل اولیه و عناصر، نظریات متفکرانی که فقط در خصوص اشیاء محسوس بحث می‌کنند تا اندازه‌ای در ضمن تحقیقات ما دربارهٔ طبیعت تشریح شده است و بقیه هم ارتباطی با بحث کنونی ما ندارد. ولی عقاید فیلسوفانی که علاوه بر جواهر محسوس به‌وجود جواهر دیگری نیز قائلند، باید در دنبالهٔ نظریاتی که تاکنون شرح دادیم آورده شوند و مورد بحث قرار گیرند. چون چند تن از آنان ادعا می‌کنند که ایده‌ها و اعداد این‌گونه جواهرند و عناصر اینها عناصر و مبادی اشیاء واقعی می‌باشند، اینک باید ببینیم اینان چه می‌گویند و سخنانشان چه معنی دارد.

دربارهٔ فیلسوفانی که فقط به‌وجود اعداد ریاضی قائلند، در آینده سخن خواهیم گفت. ولی در مورد کسانی که به‌وجود ایده‌ها معتقدند باید در آن واحد هم طرز فکرشان را بیازماییم و هم اشکالاتی را که به‌آنها دچار می‌شوند ذکر کنیم. اینان ایده‌ها را، هم کلی قلمداد می‌کنند و هم در عین حال موجوداتی مفارق و مفرد. ممتنع بودن این امر در ضمن بحث دربارهٔ مسائل[2] روشن شده است. علت اینکه فیلسوفانی که جواهر مورد نظر خود را کلی می‌انگارند، آن

---

۱. قطعه ۱۴.

۲. رک. کتاب سوم (بتا) 1003a. ـ م.

هر دو خاصیت را در شیئی واحد جمع می‌کنند، این است که آنان جواهـر را
b ۱۰۸۶ عبارت از اشیاء محسوس نمی‌دانند؛ و بر این عقیده‌اند که اشیاء مفرد در جهان محسوس در حال سیلانند و هیچ‌یک از آنها همیشه به‌یک حال باقی نمی‌ماند. ولی موجودات کلی جدا از آنها هستند و غیر از آنها. چنانکه پیشتر گفتیم، سقراط از طریق تعریفهای خود سبب پیدایی این عـقیده در آنـان شـد، ولی سقراط کلی را از اشیاء مفرد جدا نمی‌کرد و در این کار حق با او بود. درستی این سخن از واقعیات هم پیداست زیرا بدون کـلی، یـافتن شـناسایی و عـلم ممکن نیست، اما جدا ساختن کلی از اشیاء مفرد سبب بروز مشکلاتی بـرای نظریه ایده‌ها می‌شود. پیروان سقراط انـدیشیدند کـه ضـروری است کـه در بیرون از جواهر محسوس متغیّر جواهر دیگری وجود داشته بـاشند و ایـن جواهر باید مفارق باشند، و چون نتوانستند معلوم کنند که این جواهر کدامند، برای جواهری که به‌وجه کلی به‌اشیا حمل مـی‌شوند بـه‌وجود مـفارق قـائل شدند و نتیجه این شد که اشیاء کلی و اشیاء مفرد تقریباً یک و همان شدند و این، مشکلی است که در خود آن نظریه نهفته است.

فصل دهم

آیا مبادی اولیهٔ جواهر، چیزهای مفردند یا چیزهای کلی؟

اکنون می‌خواهیم به‌مشکلی روی آوریم که هم طرفداران نظریهٔ وجودِ ایده‌ها با آن مواجهند و هم آنان که به‌وجود ایده‌ها معتقد نیستند. این مشکل را پیشتر، هنگام بحث دربارهٔ مسائل[1] طرح کرده‌ایم. اگر برای جواهر به‌وجود جدا و مستقل ــ مانند وجود اشیاء مفرد ــ قائل نشویم، جوهر به‌معنایی که ما «جوهر» را می‌فهمیم از میان خواهد رفت. اما اگر بگوییم جواهر وجود جدا و مستقل دارند این سؤال پیش می‌آید که عناصر و مبادی آنها را چگونه باید تصور کنیم؟

اگر این عناصر و مبادی، اشیاء مفردند نه کلی، پس اولاً باید فقط به‌همان تعداد اشیاء موجود وجود داشته باشد که عناصر وجود دارند؛ و ثانیاً عناصر شناختنی نخواهند بود. زیرا اگر فرض کنیم که هجاها در سخن جوهرند و عناصر هجاها عناصر جوهرند، در این صورت فقط یک «با» وجود خواهد داشت و از هر هجا بیش از یکی وجود نخواهد داشت زیرا ــ با این فرض ــ هجاها کلی و از حیث صورت یکی نیستند بلکه هر هجایی از حیث عدد یکی است، و «این چیز» معینی است، نه نوعی که به‌افراد کثیر ــ که نامی مشترک

---

1. رک. صفحهٔ ۸۵ ببعد. ــ م.

دارند ــ دلالت کند (طرفداران نظریهٔ ایده نیز مدعیند که «شیئی فی‌نفسه» در هر مورد یکی است). اما اگر هجاها از حیث عدد واحدند، پس اجزائی هم که هجاها از آنها تشکیل یافته‌اند، واحدند. بنابراین، نه بیش از یک «الف» وجود دارد و نه از هر یک از حروف دیگر الفبا بیش از یکی موجود است: به‌همان دلیل که از یک هجا تعداد کثیری وجود نمی‌تواند داشت. اما اگر راستی چنین باشد هیچ موجودی غیر از عناصر وجود نخواهد داشت و فقط عناصر وجود خواهند داشت. بعلاوه، عناصر، شناختنی و موضوع علم نیز نخواهند بود زیرا کلی نیستند حال آنکه علم، همیشه علم شیئی کلی است، و درستی این سخن از براهین و تعاریف پیداست، زیرا اگر مجموع زوایا در همهٔ مثلثها برابر با دو قائمه نباشد از هیچ استدلالی این نتیجه بدست نخواهد آمد که مجموع زوایای «این مثلث معین» برابر با دو قائمه است؛ و اگر همهٔ انسانها حیوان نباشند از هیچ استدلالی نمی‌توان نتیجه گرفت که این انسان معین و مفرد حیوان است.

۱۰۸۷ a اما اگر مبادی کلی هستند، در این صورت یا جواهر مرکب از آنها نیز باید کلی باشند، و یا «نه ـ جوهر» باید مقدم بر جوهر باشد. زیرا کلی، جوهر نیست ولی عنصر یا مبدأ کلی است، و عنصر یا مبدأ مقدم بر شیئی است که عنصر یا مبدأ عنصر یا مبدأ آن است.

اگر به‌پیروی از آن فیلسوفان بپذیریم که ایده‌ها از عناصر پدید می‌آیند، و در عین حال معتقد باشیم که علاوه بر جواهری که از حیث صورت یکی هستند ایده‌ها هم وجود دارند و هر ایده موجودی مفارق و مستقل است، بالطبع با همه آن مشکلات مواجه خواهیم گردید. ولی اگر مثلاً در مورد عناصر سخن، قبول کنیم که الف‌ها و ب‌های بسیاری وجود دارند و نیازی نیست بر اینکه علاوه بر آنها الف فی‌نفسه و ب فی‌نفسه وجود داشته باشد، در این صورت ممکن خواهد بود که هجاهای مشابه به‌تعداد نامتناهی وجود

داشته باشند. این سخن، که هر علمی کلی است و از این‌رو مبادی اشیا نیز باید کلی باشند نه جواهر جدا و مستقل، ما را در برابر مشکلی قرار می‌دهد بزرگتر از همهٔ مشکلاتی که تاکنون برشمرده‌ایم، و با اینهمه این سخن به‌یک معنی درست است و به‌معنایی دیگر درست نیست. علم، مانند کلمهٔ «دانستن»، به‌دو معنی به‌کار می‌رود: یکی به‌معنی بالقوه و دیگری، به‌معنی بالفعل. علم بالقوه، به‌عنوان ماده، کلی و نامتعین است و با کلی و نامتعین سروکار دارد؛ ولی علم بالفعل که متعین است به‌شیئی متعین مربوط است و چون خود آن «این» است، با «این» ارتباط دارد. چشم، بالعرض رنگ کلی را می‌بیند، زیرا این رنگ جزئی که او می‌بیند، رنگ است؛ و این الف جزئی که آموزگار زبان درباره‌اش تحقیق می‌کند، الف است[1]. چه، اگر مبادی باید کلی باشند، شیئی هم که از آنها پدید می‌آید بضرورت باید کلی باشد چنانکه در براهین می‌توان دید[2]؛ و اگر راستی چنین باشد پس هیچ چیز ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد، و در نتیجه جوهر ممکن نیست موجود باشد. بدین ترتیب روشن است که علم به‌یک معنی کلی است و به‌معنایی دیگر کلی نیست.

---

۱. مقصود این است که علم بنفسه علم جزئی و بالفعل است و به‌موضوعی معین نظر دارد. علم کلی، نامتعین و بالقوه است و موضوعش نیز کلی و نامتعین است و فقط در علم جزئی وجود دارد و ما کلی موجود در جزئی را فقط بالعرض می‌شناسیم؛ مانند چشم که نخست فلان رنگ جزئی و مفرد را می‌بیند، و رنگ کلی را که محمول کلی است به‌معنایی خاص و بالعرض می‌بیند، همان‌گونه که آموزگار زبان این الف جزئی را مورد تحقیق قرار می‌دهد و به‌الف کلی فقط بالعرض می‌پردازد زیرا این الف یک الف است. به‌عبارت دیگر شناسایی شیء مفرد و شناسایی شیء کلی به‌معنایی خاص یک و همان است: عقل در همان حال که کلی را می‌شناسد جزئی را نیز می‌شناسد. بنابراین هیچ لازم نیست که مانند افلاطون به‌وجود جواهر کلی مفارق و فی‌نفسه قائل شویم تا موضوعی برای علم داشته باشیم. (تریکو)

۲. مراد این است که از مقدمات کلی نتایج کلی حاصل می‌شود. (تریکو)

فصل اول

آیا مبادی، اضدادند؟

دربارهٔ این قسم جوهر[1] آنچه گفتیم کافی است.

همهٔ فیلسوفان مبادی اولیه را، اعم از مبادی اشیاء طبیعی و مبادی جواهر نامتغیر، عبارت از اضداد می‌دانند. ولی چون هیچ چیز مقدم بر مبدأ اول همهٔ موجودات نمی‌تواند بود، پس ممکن نیست که مبدأ، هم مبدأ باشد و هم محمول شیئی دیگر؛ و اگر چنین بگوییم مانند این خواهد بود که بگوییم سفید، نه به‌عنوان شیئی دیگر بلکه از این جهت که سفید است، مبدأ است و با اینهمه محمول یک موضوع است، یعنی سفیدبودنش به‌این معنی است که شیئی دیگر سفید است. چنین سخنی نامعقول خواهد بود زیرا در این صورت آن شیء دیگر، یعنی موضوع، مقدم خواهد بود. همهٔ چیزهایی که از ضد خود به‌وجود می‌آیند، موضوعی دارند که موضوع هر دو طرف ضد است.

بنابراین، اضداد همیشه باید موضوعی داشته باشند. از این‌رو همهٔ اضداد همیشه قابل حمل به‌موضوعی هستند و هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند وجود جدا داشته باشد. ولی تجربه نشان می‌دهد و از طریق برهان نیز ثابت می‌شود که جوهر ضد ندارد. بنابراین هیچ ضدی مبدأ اول همهٔ اشیا به‌معنی حقیقی نیست؛ بلکه مبدأ اول، چیز دیگری است. ۱۰۸۷ b

---

۱. یعنی جوهر نامتحرک، که مطابق نظریهٔ افلاطونیان ایده است. (تریکو)

اما آن متفکران یکی از دو طرف ضد را ماده قلمداد می‌کنند: بعضی از آنان نابرابر را ــ به‌عنوان ماهیت کثیر ــ مادهٔ «واحد» تلقی می‌کنند؛ و گروهی دیگر کثیر را مادهٔ «واحد» می‌انگارند[۱] (دستهٔ نخستین معتقدند که اعداد از دویی «نابرابر» ــ یعنی از دویی بزرگ و کوچک ــ به‌وجود می‌آیند[۲]؛ و گروه دوم اعداد را از کثیر به‌وجود می‌آورند[۳]؛ ولی به‌عقیدهٔ هر دو گروه اعداد به‌سبب «واحد» به‌عنوان جوهر صوری، به‌وجود می‌آیند.) زیرا حتی فیلسوفی که می‌گوید نابرابر و واحد عناصرند، و نابرابر، دویی مرکب از بزرگ و کوچک است، نابرابر، و در نتیجه بزرگ و کوچک، را یکی می‌انگارد و به‌این تمایز توجه نمی‌کند که آنها از حیث تعریف یکی هستند ولی از حیث عدد یکی نیستند. طرفداران این نظریه حتی مبادیی را که عناصر می‌نامند درست تشریح نمی‌کنند. بعضی بزرگ و کوچک را با واحد یکجا نام می‌برند و این سه‌تا را عناصر عدد تلقی می‌کنند: بزرگ و کوچک را به‌عنوان ماده، و واحد را به‌عنوان صورت؛ و بعضی دیگر سخن از بسیار و اندک می‌گویند و اینها را عناصر عدد قلمداد می‌کنند برای اینکه بزرگ و کوچک بر حسب طبیعتشان به‌مقدار نزدیکترند تا به‌عدد؛ و سرانجام بعضی دیگر کلی بزرگتری را که نسبت به‌همهٔ آنها عام است بر آنها ترجیح می‌دهند، یعنی «زیادت و نقصان» را. این نظریه‌ها از حیث بعضی از نتایجی که بر آنها مترتب می‌شود فرقی با یکدیگر ندارند و فرقشان تنها از حیث مشکلات منطقی است که فیلسوفان اخیرالذکر می‌کوشند از آنها بپرهیزند زیرا دلایلی که اینان می‌آورند دلایل منطقی هستند. ولی همان علتی که آنان را وادار می‌کند که زیادت و نقصان را به‌عنوان مبادی بپذیرند نه بزرگ و کوچک را، باید آنان را بر آن دارد که بگویند که عدد باید از عناصر به‌وجود آمده باشد پیشتر از آنکه «دو» از عناصر

---

۱. یعنی معتقدند که نابرابر کثیر، ماده است و واحد صورت. ــ م.

۲. [illegible] (لیامی)

۳. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (تریکو)

به‌وجود آید زیرا عدد کلی‌تر از «دو» است همچنانکه زیادت و نقصان کلی‌تر از بزرگ و کوچکند. اما آنان به‌یکی از نتیجه‌ها اشاره می‌کنند و به‌دیگری توجه نمی‌ورزند. فیلسوفان دیگر، مختلف و غیر را در مقابل واحد قرار می‌دهند، و باز دیگران کثیر را در مقابل واحد می‌گذارند. ولی اگر ــ چنانکه آنان می‌گویند ــ موجودات از اضداد به‌وجود می‌آیند، و اگر برای واحد یا ضدی وجود ندارد و یا اگر هست کثیر است، و اگر نابرابر ضد برابر است و مختلف ضد همان است و غیر ضد «خود شیء» است، پس نظریهٔ کسانی که واحد را در مقابل کثیر قرار می‌دهند معقول‌تر است؛ اما این نظریه هم به‌قدر کافی مستدل نیست؛ زیرا مطابق این نظریه لازم می‌آید که واحد قلیل باشد[1] زیرا کثرت در مقابل قلت قرار دارد و بسیار در مقابل اندک.

واحد بی‌گمان به‌معنی مقیاس است[2]؛ و موضوع آن در هر مورد چیزی خاص ــ غیر از خود واحد ــ است. این موضوع مثلاً در تألیف الحان ربع صد است؛ در مقدار یک پا یا یک ذرع یا چیزی دیگر از این قبیل است؛ در اوزان شعری جزئی از وزن یا یک هجاست. در سنگینی وزنی معین است؛ و همینطور در همهٔ موارد دیگر[3] مثلاً در کیفیات کیفیتی معین است، در کمیات a ۱۰۸۸
کمیتی معین است (و مقیاس، قسمت‌ناپذیر است: در مورد اول از حیث نوع و

۱. و اگر واحد قلیل باشد دیگر واحد نخواهد بود بلکه کثیر خواهد بود زیرا قلیل، چنانکه پیشتر دیده‌ایم، به‌یک معنی کثیر است. ــ م.

۲. ارسطو پس از آنکه از تلقی اضداد به‌عنوان مبادی اعداد مثالی به‌قدر کافی انتقاد کرد اکنون می‌خواهد دربارهٔ مبدأ صوری (یعنی واحد) و مبدأ مبادی بحث کند و بدین منظور نخست سخن از مبدأ صوری به‌میان می‌آورد و می‌گوید واحد جوهر نیست بلکه فقط «واحد به‌عنوان مقیاس» است و بنابراین ممکن نیست مبدأ صوری باشد. اندکی بعد در مورد مبدأ مادی بحث خواهد کرد و خواهد گفت که مفاهیمی که دویی از آنها تشکیل می‌یابد مضافاتند و اضافه از حیث جوهر بودن کمتر از همهٔ مقولات دیگر است و بنابراین مشتق ساختن اعداد مثالی که جواهر به‌معنی حقیقی هستند از مضافات، کاری دور از عقل است و در نتیجه نه واحد و نه دویی هیچ‌کدام ممکن نیست مبادی اعداد مثالی باشند. (تریکو)

در مورد اخیر نسبت به‌ادراک حسی[۱]). بنابراین، واحد در هیچ مورد چیز معینی نیست که جوهر شیئی باشد. مفهوم واحد نیز حاکی از این معنی است زیرا واحد دلالت بر مقیاس یک کثیر دارد، و عدد، دال بر کثیر سنجیده‌شده‌ای است و حاکی از مقدار کثیری از مقیاسهاست (پس روشن است که واحد، عدد نیست[۲] زیرا مقیاس عبارت از مقیاسها نمی‌باشد، بلکه مقیاس و واحد مبدأ هستند.) مقیاس همیشه باید چیز واحدی باشد که بر همهٔ اشیایی که سنجیده می‌شوند قابل حمل باشد، مثلاً وقتی که تعدادی از اسبها سنجیده می‌شوند، مقیاس «اسب» است و آنجا که تعدادی از انسانها سنجیده می‌شوند، مقیاس «انسان» است؛ و آنجا که تعدادی از انسانها و اسبها و خدایان سنجیده می‌شوند، مقیاس «موجود ذیروح» است و عدد آنها عدد موجودات ذیروح است. ولی اگر «انسان» و «سفید» و «رونده» سنجیده شوند اینجا به‌آسانی عددی به‌دست نمی‌آید زیرا همهٔ اینها متعلق به‌موضوعی هستند که از حیث عدد یک و همان است، و در بهترین حالت، عدد اینها عدد «انواع» خواهد بود یا چیزی از این قبیل.

فیلسوفانی که نابرابر را چیزی بسیط ولی دویی را به‌عنوان مرکبی نامتعین از بزرگ و کوچک تلقی می‌کنند[۳]، سخنی می‌گویند که در ستیش نامحتمل و حتی ممتنع است. زیرا:

اولاً اینها تعینات و اعراض اعداد و مقادیر هستند نه جوهر آنها ــ چه، بسیار و اندک تعینات و اعراض عددند و بزرگ و کوچک تعینات و اعراض مقدارند ــ مانند زوج و فرد، و نرم و خشن و راست و کج.

---

۱. یعنی مقیاس کیفیت که کیفیتی معین است از حیث نوع قسمت‌ناپذیر است و مقیاس کمیت از نظر ادراک حسی قسمت‌ناپذیر است. (راس)

۲. زیرا عدد، عدد کثیری از واحدهاست. (تریکو)

۳. اینجا انتقاد از مبدأ مادی آغاز می‌شود. (تریکو)

ثانیاً بزرگ و کوچک و مانند اینها[1] مضاف به‌شیئی هستند و اضافه از حیث جوهر بودن کمتر از همهٔ مقولات دیگر است و حتی مؤخر از کیفیت و کمیت است. اضافه، چنانکه گفتیم، عرض کمیت است و ممکن نیست مادهٔ آن باشد، زیرا تنها چیزی که دارای طبیعتی معین و خاص خود است ممکن است مادهٔ اضافه به‌طور کلی، یا مادهٔ اجزاء و انواع اضافه باشد. چه، فقط چیزی که دارای طبیعتی خاص خود است ممکن است بزرگ یا کوچک، بسیار یا اندک، یا مضاف به‌چیزی باشد. علامت اینکه اضافه از حیث جوهر و موجودِ حقیقی بودن کمتر از همهٔ مقولات دیگر است این است که اضافه یگانه مقوله‌ای است که در مورد آن کون و فساد و حرکتی خاص آن وجود ندارد در حالی که در مورد کمیت نمود و ذبول هست، و در مورد کیفیت استحاله، و در مورد مکان حرکت مکانی، و در مورد جوهر کون و فساد مطلق. ولی در مورد اضافه تغییری که خاص خود آن باشد وجود ندارد زیرا یک چیز ممکن است بی‌آنکه خود آن تغییر بیابد نسبت به‌چیزی دیگر که از حیث کمیت تغییر می‌یابد گاه بزرگتر گردد و گاه کوچکتر و گاه برابر.

۱۰۸۸ b ثالثاً مادهٔ هر شیء، و بنابراین مادهٔ جوهر، باید چیزی باشد که بالقوه این شیء است؛ ولی اضافه نه بالقوه جوهر است و نه بالفعل. پس این سخن، که چیزی که جوهر نیست عنصر جوهر و مقدم بر جوهر است، سخنی عجیب و حتی محال است. زیرا همهٔ مقولات مؤخر از جوهرند.

رابعاً عناصر به‌اشیایی، که عناصر عناصر آنها هستند، حمل نمی‌شوند، در حالی که بسیار و اندک، چه جداجدا و چه با هم، به‌عدد حمل می‌شوند همچنانکه دراز و کوتاه به‌خط حمل می‌شوند و پهن و باریک به‌سطح. اگر کثیری وجود دارد که «اندک» همیشه به‌آن حمل می‌شود، مثلاً مانند «دو» (چه،

---

۱. مثلاً زیادت و نقصان و همان و غیر. (تریکو)

اگر «دو» بسیار بود لازم می‌آمد که واحد اندک باشد)، پس باید کثیری هم وجود داشته باشد که مطلقاً بسیار باشد، و مثلاً بتوان گفت که ده بسیار است (اگر عددی بزرگتر از ده وجود نداشته باشد) یا ده‌هزار بسیار است. با توجه به‌این امر چگونه ممکن است که عدد از اندک و بسیار تشکیل یافته باشد؟ پس یا باید هر دو اینها در آن واحد به‌عدد حمل شوند یا هیچ‌یک. حال آنکه همیشه فقط یا یکی از آنها به‌عدد حمل می‌شود یا دیگری.

فصل دوم

جواهر سرمدی ممکن نیست از عناصر ترکیب یافته باشند. هدف افلاطونیان تبیین وجود کثرت در جهان است ولی آنان به‌این هدف نمی‌رسند. نقد نظریهٔ وجود اعداد مفارق

به‌طور کلی باید این مطلب را بررسی کنیم که آیا ممکن است که موجودات سرمدی از عناصر تشکیل یافته باشند؟ این موجودات اگر از عناصر تشکیل یافته باشند بضرورت باید دارای ماده باشند زیرا همهٔ اشیایی که از عناصر تشکیل یافته‌اند، مرکبند. اگر ضروری است که هر چیزی، خواه سرمدی و خواه حادث، از عناصری به‌وجود آمده باشد که از آنها تشکیل یافته است (به‌شرط اینکه در مورد اشیاء سرمدی نیز بتوان گفت که آنها به‌وجود آمده‌اند)؛ و اگر هر شیء از چیزی به‌وجود می‌آید که بالقوه همان شیء است (چه، نه از چیزی که دارای این قوه نیست می‌تواند به‌وجود آید، و نه چنین چیزی عنصر آن شیء می‌تواند بود)؛ و اگر چیزی که بالقوه موجود است این استعداد را دارد که هم بالفعل موجود باشد و هم بالفعل موجود نباشد؛ پس عدد یا هر شیء دیگری که دارای ماده است ــ حتی اگر آن‌را دارای وجود سرمدی بدانند ــ باید این امکان را داشته باشد که موجود نباشد. شیئی که سالیان دراز موجود بوده است همان‌گونه امکان موجود نبودن دارد که شیئی که فقط یک روز در حال وجود بوده است؛ و اگر این سخن راست است پس

شیئی هم که زمانی بسیار دراز و حتی نامتناهی موجود بوده است ممکن است موجود نباشد. ولی چنین شیئی سرمدی نیست زیرا ــ چنانکه در ضمن تحقیقات دیگر بیان کرده‌ایم[۱] ــ شیئی که امکان موجود نبودن را دارد، سرمدی نمی‌باشد. اگر آنچه هم‌اکنون گفتیم به‌طور کلی درست است، یعنی اگر هیچ جوهری سرمدی نیست مگر آنکه در حال فعلیت است؛ و اگر عناصر، ماده‌ای هستند که موضوع جوهرند، پس هیچ جوهر سرمدی عناصری ندارد که از ترکیب آنها ــ به‌عنوان اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش ــ به‌وجود آمده باشد.

فیلسوفانی هستند که عنصری را که به‌همراه واحد عمل می‌کند، دویی نامتعین می‌نامند و، به‌حق، نابرابر را به‌عنوان عنصر رد می‌کنند تا دچار مشکلات ناشی از آن نشوند. ولی اینان با این کار فقط از مشکلاتی رهایی می‌یابند که اگر نابرابر، یعنی مضاف، عنصر تلقی شود بضرورت بروز می‌کنند؛ اما مشکلاتی که مستقل از این تلقی روی می‌نمایند دامنگیر این فیلسوفان هم هستند خواه اعدادی که اینان به‌پیدایی آنها از آن عناصر قائلند اعداد مثالی باشند و خواه اعداد ریاضی.

۱۰۸۱ یکی از علل متعددی که اینان را به‌این بیراهه کشاند مسأله‌ای است بسیار کهنه. اینان پنداشتند که اگر نتوانند این ادعای پارمنیدس را، که می‌گوید:

«هرگز نمی‌توان ثابت کرد که لاوجود موجود است»

رد کنند، لازم می‌آید که هر چه هست واحد باشد، یعنی فقط خود موجود موجود باشد؛ و از این‌رو ضروری دیدند که در برابر این سخن، مدلل سازند که لاوجود، هست[۲]. زیرا تنها در این صورت ممکن است اشیاء اگر کثیرند، از ترکیب موجود و چیزی دیگر پدید آمده باشند.

ولی چون «موجود» به‌معانی مختلف به‌کار می‌رود (زیرا موجود گاه

---

۱. رک. 1050b ــ م.

۲. رک. افلاطون، رسالهٔ «سوفیست»، ۲۴۱ به‌بعد. ــ م.

به‌جوهر دلالت دارد و گاه به کیفیت و گاه به کمیت یا یکی دیگر از مقولات) پس اولاً این سؤال پیش می‌آید که اگر فرض شود که لاوجود موجود نیست، به‌چه معنی همهٔ موجودات واحدند؟ آیا جواهر واحدند، یا انفعالات، یا همهٔ مقولات؟ یا همه با هم واحدند، به‌این معنی که «این» و «چنین» و «این قدر» و همهٔ مقولاتی که هر یک به‌طبقه‌ای از «موجود» دلالت دارند، همه با هم واحدند؟ ولی عجیب و حتی ممتنع است که چیزی تنها و مفرد[1] علت شود بر اینکه جزئی از موجود «این» باشد و جزئی «چنین» و جزئی «این قدر» و جزئی «اینجا».

ثانیاً این سؤال پیش می‌آید که اشیایی که موجودند، از چه قسم لاوجود و موجود تشکیل یافته‌اند؟ زیرا لاوجود نیز به‌همان تعداد معانی به‌کار می‌رود که «موجود»؛ زیرا «انسان نبودن» به‌معنی جوهری معین نبودن است؛ و «راست نبودن» به‌معنی کیفیتی معین نبودن است؛ و «سه ذرع نبودن» به‌معنی کمیتی معین نبودن است. پس به‌عقیدهٔ آنان کدام نوع موجود و لاوجود، چون بهم می‌پیوندند، سبب کثرت موجودات می‌شوند؟ مبدع این نظریه[2] می‌خواهد بگوید که لاوجود، که اتحادش با موجود سبب کثرت اشیاء می‌شود، کذب و طبیعت کذب است؛ و به‌همین جهت می‌گوید که باید چیزی کاذب را به‌عنوان مبدایی فرضی در نظر گرفت همچنانکه علمای هندسه خطی را که به‌درازی یک پا نیست فرض می‌کنند که یک پا است. ولی حقیقت ممکن نیست چنین باشد زیرا نه علمای هندسه چیزی کاذب را فرض می‌کنند (چون موضوع استدلال ریاضی شکل رسم‌شده نیست) و نه آنچه اشیا از آن به‌وجود می‌آیند و در نتیجهٔ فساد به‌آن منحل می‌شوند لاوجود بدین معنی است. بلکه چون لاوجود در موارد مختلف به‌معانی متعدد به‌کار می‌رود، و چون عدد این معانی با عدد مقوله‌ها برابر است، و چون علاوه بر این، کاذب

---

۱. یعنی لاوجود. (راس)

۲. مراد افلاطون است. رک. رسالهٔ «سوفیست»، ۲۳۷ و ۲۴۰. (راس)

نیز لاوجود نامیده می‌شود و همچنین موجود بالقوه نیز لاوجود خوانده می‌شود، پس شیئی که پدید می‌آید از لاوجود به‌این معنی اخیر پدید می‌آید. مثلاً انسان از چیزی به‌وجود می‌آید که انسان نیست ولی بالقوه انسان است، و سفید از چیزی به‌وجود می‌آید که سفید نیست ولی بالقوه سفید است، اعم از اینکه شمار به‌وجودآینده‌ها یکی باشد یا بسیار.

بی‌گمان مقصود از این تحقیق روشن ساختن این مطلب است که موجود به‌معنی جوهر چگونه کثیر است، زیرا آنچه ــ مطابق نظریهٔ آنان ــ پدید می‌آید اعداد و خطوط و اجسامند[1]. ولی نامعقول است اگر تنها پرسیده شود که موجود به‌معنی «این» چگونه کثیر است اما در عین حال پرسیده نشود که موجود به‌معنی کیف و کم چگونه کثیر می‌تواند بود. چه، علت اینکه دو نوع
1089 b سفید یا رنگهای متعدد یا بوها و اشکال بسیار وجود دارد، دویی نامتعین یا «بزرگ و کوچک» نیست وگرنه همهٔ این کیفیات محسوس نیز عدد و واحد می‌بودند[2]. اگر آن فیلسوفان به‌این مقولات دیگر توجه کرده بودند بی‌گمان علت کثرت جواهر را نیز درمی‌یافتند زیرا علت در مورد همهٔ مقولات یا یک و همان است یا لااقل مشابه است[3]. همین کجروی سبب شد که آنان در جست‌وجوی نقطهٔ مقابل موجود و واحد، که ــ به‌عقیدهٔ آنان ــ از پیوند آن با موجود و واحد، اشیا پدید آمده‌اند، پنداشتند که آنچه می‌جویند مضاف (یعنی نابرابر) است، در حالی که مضاف نه ضد موجود و واحد است و نه نقیض

---

۱. یعنی افلاطونیان برای تبیین و تعلیل کثرت موجودات فقط در چارچوب جوهر بحث می‌کنند زیرا اشیایی که از طریق مبادی مورد قبول آنان به‌وجود می‌آیند اعداد و خطوط و اجسامند و همهٔ اینها برای افلاطونیان جواهرند. ــم.

۲. و در نتیجه، همهٔ این کیفیات محسوس نیز (اعم از رنگ و بو و شکل) ــچون عدد و واحد می‌بودند ــ جوهر می‌بودند. ــم.

۳. یعنی با اینکه هر چیز علت خاص خود را دارد، علل و مبادی همهٔ اشیا یک و همانند: یعنی ماده و صورت. (تریکو)

موجود و واحد. بلکه خود قسمی از موجود است همچنانکه جوهر و کیفیت نیز هر یک قسمی از موجودند.

آنان بایستی این سؤال را هم طرح می‌کردند که چرا اشیاء مضاف کثیرند نه واحد. می‌پرسند که چرا واحدهای بسیار در جنب واحد نخستین وجود دارند ولی هیچ نمی‌پرسند که چرا نابرابرهای بسیار در جنب نابرابر واحد وجود دارند. ولی با اینهمه نابرابرهای بسیار را به‌کار می‌برند زیرا سخن از بزرگ و کوچک می‌گویند، و همچنین از بسیار و اندک (که معتقدند اعداد از آنها به‌وجود می‌آیند) و از دراز و کوتاه (که می‌گویند خطوط از آنها به‌وجود می‌آیند) و از پهن و باریک (که می‌گویند سطوح از آنها به‌وجود آمده‌اند) و از عمیق و کم‌عمق (که می‌گویند جسم از آنها به‌وجود می‌آید)؛ و علاوه بر این از اقسام دیگر اشیاء مضاف هم سخن به‌میان می‌آورند. پس علت کثرت این صور مختلف نابرابر چیست؟

پس ضروری است که، چنانکه ما می‌گوییم، برای هر شیء چیزی را فرض کنیم که بالقوه همین شیء است[1]. ولی مبدع آن نظریه می‌خواهد طبیعت این چیز[2] را که بالقوه موجود و جوهر است ولی بنفسه موجود نیست تشریح کند، و می‌گوید این چیز مضاف است[3] (و این سخن مثل این است که گفته باشد کیفیت است) در حالی که مضاف نه بالقوه واحد یا موجود است و نه سلب و نفی واحد یا موجود، بلکه خود آن یکی از موجودات است[4]. اگر او

---

۱. یعنی باید در مورد هر شیء فرض کرد که چیزی وجود دارد (یعنی ماده) که بالقوه همان شیء است و مثلاً بالقوه کمیت است یا بالقوه کیفیت است یا بالقوه جوهر است. «نابرابر» کثرت هیچ‌یک از موجودات را تبیین نمی‌کند. منبع کثرت، ماده است که بالقوه همه چیز است، و ماده در عین حال قسمی لاوجود است. ولی افلاطونیان به‌خطا لاوجود را مضاف تلقی کرده‌اند در حالی که مضاف نه بالقوه جوهر است و نه بالفعل جوهر است بلکه فقط یکی از مقولات است مانند کم و کیف. (تریکو)

۲. یعنی آنچه را ما ماده یا مبدأ مادی می‌نامیم. ـــ م.

۳. یعنی افلاطون می‌گوید مبدأ مادی، بزرگ و کوچک یا نابرابر است. (تریکو)

۴. یعنی از مقولاتِ موجود است. ـــ م.

می‌خواست بداند که موجودات به‌چه علت کثیرند، لازمتر این بود که، چنانکه گفتیم، سؤال خود را به‌موجودات یک مقوله منحصر نسازد ــ و مثلاً نپرسد که جواهر یا کیفیات به‌چه علت کثیرند ــ بلکه بپرسد که به‌چه علت موجودات به‌عنوان یک کل، کثیرند، زیرا بعضی از موجودات جوهرند و بعضی دیگر تعینات جوهرند و بعضی دیگر مضافاتند.

در مورد مقوله‌های دیگر غیر از جوهر، مسألهٔ کثرت موجودات مسأله دیگری هم به‌دنبال می‌آورد و آن این است که کثرت اعراض از کجا ناشی است؟ می‌توان پاسخ داد که کیف و کم چون وجود جدا و مستقل از جوهر ندارند، بدین جهت کثیر می‌شوند که موضوع آنها[1] کثیر می‌شود یا کثیر است. ولی با اینهمه[2] برای توجیه این کثرت باید برای هر مقوله به‌وجود ماده‌ای قائل شد هرچند این ماده ممکن نیست جدا از جواهر باشد. در مورد «این چیز»ها تبیین اینکه چگونه «این چیز» کثیر است، ممکن است، اما به‌شرط اینکه از اشتباه افلاطونیان که چیزی واحد را هم مفرد تلقی می‌کنند و هم خاصیتی کلی[3]، پرهیز کنیم[4]. مسألهٔ واقعی در مورد جواهر این است که به‌چه علت جواهر کثیر وجود بالفعل دارند نه جوهری واحد[5].

بعلاوه، اگر «این چیز» و کمّ یک و همان نیستند، آنان هیچ نمی‌گویند که اشیاء موجود چرا کثیرند بلکه فقط می‌گویند که چرا کمیتها کثیرند. زیرا هر «عدد» دلالت بر کمّ دارد و واحد نیز اگر به‌معنی مقیاس نباشد دلالت به‌چیزی

---

۱. یعنی جوهر. ــ م.
۲. یعنی پاسخی که داده شد کافی نیست بلکه برای تبیین کثرت اعراض باید برای هر یک از آنها به‌ماده‌ای قائل شد هرچند این ماده جدا از جوهر نیست. ــ م.
۳. یعنی ایده. ــ م.
۴. این عبارات در ترجمه‌های مختلف به‌صور مختلف آمده‌اند. ما از ترجمهٔ راس و شوارتز پیروی کردیم. ــ م.
۵ یعنی براستی جواهر کثیر بالفعل وجود دارند نه اینکه جوهری واحد کثیر به‌این معنی باشد که دارای صفات کثیر است. (راس)

دارد که از حیث کمیت قسمت‌ناپذیر است. حال اگر کمّ غیر از «چه چیز[۱]» است پس آنان هیچ به‌ما نمی‌گویند که چرا و چگونه «چه چیز» کثیر است. ولی اگر کسی ادعا کند که کم و «این چیز» یکی است باید منتظر تناقضهای بسیاری باشد[۲]. 1090 a

در مورد اعداد این مسأله را هم باید تحقیق کرد که این قناعت از کجا حاصل می‌شود که اعداد وجود دارند[۳]؟ برای طرفداران نظریهٔ ایده‌ها اعداد علتی برای وجود موجوداتند زیرا هر عدد ایده‌ای است و ایده‌ها به‌وجهی از وجوه علل وجود اشیا هستند[۴]؛ و این فرض را پایهٔ نظریهٔ آنان تلقی می‌کنیم. اما برای فیلسوفی که در این باور شریک نیست[۵]، زیرا می‌داند که نظریهٔ ایده‌ها چه مشکلاتی در پی دارد، و از این‌رو لااقل وجود اعداد به‌عنوان ایده را قبول ندارد بلکه فقط به‌وجود اعداد ریاضی قائل است، از کجا این قناعت به‌دست می‌آید که این نوع اعداد براستی وجود دارند، و فایده و اثر آنها برای اشیاء دیگر چیست؟ فیلسوفی که مدعی وجود این نوع اعداد است، نه می‌گوید که این عدد، علت شیئی است (بلکه می‌گوید عدد چیزی است که به‌نفس خود وجود دارد) و نه تجربه نشان می‌دهد که اعداد علت شیئی باشند. زیرا همهٔ قضایای علمای حساب، چنانکه گفته‌ایم[۶]، باید در مورد اشیاء محسوس نیز صادق باشند.

---

۱. یعنی جوهر. ـ م.

۲. زیرا چنین کسی مجبور خواهد شد که بگوید جوهر و عرض یکی است زیرا کمیت یکی از اعراض جوهر است. (تریکو)

۳. یعنی وجود مفارق دارند. (تریکو)

۴. خواه به‌عنوان علت فاعلی و خواه به‌عنوان علت غایی یا به‌وجهی دیگر. (تریکو)

۵. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (تریکو)

۶. رک. کتاب سیزدهم (مو) فصل سوم. ـ م.

فصل سوم

دنبالهٔ بحث دربارهٔ اعداد مفارق و نقد این نظریه

فیلسوفانی که به‌وجود ایده‌ها معتقدند و ایده‌ها را اعداد می‌دانند، می‌کوشند ـ از طریق انتزاع ماهیتی کلی از افراد کثیر، و واحد قلمداد کردن این کلی ـ وجود اعداد را تبیین کنند. ولی چون این تبیین نه الزام‌آور است و نه قابل قبول، لازم نیست که ـ لااقل به‌اتکاء این تبیین ـ وجود اعداد را بپذیریم. فیثاغوریان نیز چون دیدند که بسیاری از صفات اعداد به‌اشیاء محسوس نیز تعلق دارند، اشیاء محسوس را اعداد فرض کردند، ولی نه اعداد مفارق، بلکه اعدادی که اشیا از آنها تشکیل می‌یابند. ولی چرا؟ برای اینکه صفات اعداد در سلسلهٔ گامهای موسیقی و آسمانها و بسی چیزهای دیگر موجودند. اما کسانی که تنها به‌وجود اعداد ریاضی قائلند[1] نمی‌توانند با اتکا به‌فرضیه‌های خود به‌چنین توجیهاتی توسل جویند بلکه تنها می‌گویند که اشیاء محسوس موضوع علم نمی‌توانند بود. ولی ما، چنانکه پیشتر گفته‌ایم[2]، معتقدیم که اشیاء محسوس موضوع علمند. از این گذشته، روشن است که موضوعات ریاضی وجود مفارق ندارند، چه اگر مفارق بودند ممکن نبود صفاتشان در اجسام حاضر باشند. بر فیثاغوریان از این جهت ایرادی وارد نیست، ولی

---

۱. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (راس)

۲. کتاب سیزدهم (مو) فصل سوم. ـ م.

چون مدعیند که اجسام طبیعی از اعداد تشکیل یافته‌اند ــ یعنی اشیایی که دارای سبکی و سنگینی‌اند تشکیل یافته از اشیایی می‌باشند که فاقد سبکی و سنگینی‌اند ــ چنین می‌نماید که موضوع سخنانشان آسمانی دیگر و اجسامی دیگر است نه آسمان و اجسام محسوس. ولی کسانی که اعداد را اشیاء مفارق می‌شمارند از این جهت به‌وجود اعداد، و در عین حال به‌وجود مفارق اعداد ــ و مقادیر ریاضی ــ قائلند که می‌گویند اولیات دربارهٔ اشیاء محسوس صادق نمی‌باشند در حالی که قضایای ریاضی موافق حقیقتند و «روح را خرسند می‌کنند»[1]. بدیهی است که طرفداران عقیدهٔ مخالف، مدعی خلاف ایننند و حل 1090 b
مشکلی راکه هم‌اکنون به‌آن اشاره کردیم ــ یعنی این مشکل راکه اگر اعداد در اشیاء محسوس نیستند پس چرا صفات آنها در اشیاء محسوس موجودند ــ به‌طرفداران آن نظریه واگذار می‌کنند.

کسانی هم هستند که این واقعیت راکه نقطه مرز و نهایت خط و خط مرز و نهایت سطح و سطح مرز و نهایت جسم است، دلیل کافی بر وجود جواهری از این قسم می‌دانند. پس اینک باید این نظریه را نیز بیازماییم تا ببینیم آیا بر پایهٔ سستی بنا نشده است؟ اولاً نهایات، جوهر نیستند بلکه همهٔ این‌گونه چیزها حد و مرزند (حتی راه رفتن و حرکت به‌طور کلی نیز نهایتی دارد؛ و بنابراین به‌موجب عقیدهٔ آنان نهایت حرکت نیز باید «این چیز» و جوهر باشد. ولی چنین سخنی نامعقول است[2]). ثانیاً این نهایات، اگر هم جوهر باشند، جواهر اشیاء محسوس موجود در این جهان خواهند بود و استدلال سابق ما[3] در این مورد نیز معتبر است. پس چگونه ممکن است که آنها وجود مفارق داشته باشند؟

---

۱. چنین می‌نماید که قطعه‌ای است از مصرعی. (راس)
۲. زیرا نهایت چیزی که جوهر نیست چگونه ممکن است جوهر باشد؟ (تریکو)
۳. یعنی استدلالی که علیه مفارق بودن اعداد آورده شد. (تریکو)

بعلاوه، کسی که به‌آسانی قانع نمی‌شود، باید به‌این نکته نیز توجه کند که اعداد و موضوعات ریاضی در یکدیگر اثری نمی‌بخشند و جنس پیشتر هیچ فایده‌ای برای جنس سپستر ندارد، زیرا اگر هم اعداد وجود نداشتند برای کسانی که فقط به‌وجود موضوعات ریاضی قائلند مقادیر وجود می‌داشتند، و اگر هم مقادیر وجود نداشتند نفس و اجسام محسوس موجود بودند. ولی واقعیات نشان می‌دهند که طبیعت مانند نمایشنامه‌ای ناشیانه مجموعه‌ای از وقایع تک و نامرتبط نیست. طرفداران نظریهٔ ایده‌ها با این مشکل مواجه نمی‌شوند زیرا در دستگاه فکری آنان مقادیر از ماده و عدد پدید می‌آیند و خط از عدد دو، و سطح لابد از عدد سه و جسم از عدد چهار، و یا آنان اعدادی دیگر به کار می‌برند و فرقی هم نمی‌کند. اما آیا این مقادیر ایده‌اند؟ نحوهٔ وجودشان چگونه است و چه اثر و فایده‌ای برای موجودات دارند؟ بی‌گمان هیچ، همان‌گونه که موضوعات ریاضی اثر و فایده‌ای برای موجودات ندارند. حتی هیچ قضیه‌ای ریاضی هم دربارهٔ آنها صادق نیست مگر اینکه بخواهیم موضوعات ریاضی را دگرگون سازیم و نظریاتی تازه جعل کنیم. البته ابداع چند فرضیه و گرفتن سلسله‌ای از نتایج از آنها کار دشواری نیست. بنابراین، این متفکران دچار اشتباهند زیرا منطبق ساختن موضوعات ریاضی با ایده‌ها کار صحیحی نیست. اما نخستین متفکرانی که به‌وجود دو نوع عدد، یعنی اعداد مثالی و اعداد ریاضی، قائل شدند، نه گفتند و نه می‌توانستند بگویند که اعداد ریاضی چگونه وجود دارند و از چه چیز به‌وجود می‌آیند، زیرا اینان عدد ریاضی را در وسط عدد مثالی و عدد محسوس قرار دادند. عدد ریاضی اگر از بزرگ و کوچک به‌وجود می‌آید پس عین عدد مثالی است (ولی اینان مقادیر را از نوع دیگری از بزرگ و کوچک پدید می‌آورند). اما اگر عنصر
۱۰۹۱ a دیگری را نام ببرند عدهٔ عناصرشان افزایش خواهد یافت؛ و اگر مبدأ هر یک از دو نوع عدد، واحد است در این صورت واحد نسبت به‌آنها عام خواهد بود

و ما ناچار خواهیم شد از یک‌سو بپرسیم که واحد چگونه این چیزهای کثیر است، در حالی که از سوی دیگر عدد ــ به‌قول آنان ــ به‌وجود نمی‌تواند آمد مگر از واحد و «دویی» نامتعین.

همهٔ این نظریه‌ها نامعقولند و، هم با خود متناقضند و هم بر خلاف عقل سلیم، و شبیه «سخن بی‌انتها»ی سیمونیدس هستند زیرا سخن بی‌انتها، مانند سخنان یاوهٔ بندگان، آنجا پدید می‌آید که مردمان سخنی معنی‌دار برای گفتن نداشته باشند. چنین می‌نماید که فریاد همین عناصر، یعنی بزرگ و کوچک، از دست این کسان که دایم آنها را به‌این‌سو و آن‌سو می‌کشند، بلند است زیرا اینان به‌هرحال نخواهند توانست عددی به‌وجود آورند جز عددی که از واحد، از طریق دوبرابر ساختن، پدید می‌آید.

فرضِ تکوّنِ اشیاء سرمدی هم، سخنی نامعقول و حتی محال است[1]. در مورد فیثاغوریان لازم نیست تردید کنیم که آیا آنان به‌تکون اشیاء سرمدی قائلند یا نه، زیرا آنان به‌صراحت می‌گویند که هنگامی که واحد ــ یا از سطوح یا از بذر یا از چیزی دیگر که نمی‌توانند تشریحش کنند ــ ساخته شد، بی‌فاصله نزدیکترین جزء «نامتناهی» مجذوب «متناهی» گردید و محدود شد. ولی چون مقصودشان تشریح چگونگی بنای جهان است و می‌خواهند به‌زبان علم طبیعی سخن بگویند، بهتر آن است که نظریات آنان را در ضمن تحقیق در امور طبیعی بیازماییم و در تحقیق کنونی آنان را به‌حال خود بگذاریم، زیرا آنچه ما اکنون می‌جوییم مبادی اشیاء نامتغیر است و از این‌رو باید پژوهش خود را به‌تکون این‌گونه اعداد منحصر سازیم.

---

۱. در این مورد که پدید آمدن موجودات سرمدی از عناصر محال است رک. 1088b. ارسطو می‌گوید که نمی‌توان ایده‌ها را موجودات سرمدی تلقی کرد و در عین حال ادعا کرد که آنها از واحد و دویی نامتعین به‌وجود آمده‌اند. (تریکو)

فصل چهارم

ارتباط مبادی با خیر

این متفکران می‌گویند که برای عددِ فرد کونی وجود ندارد[1] و این خود بی‌گمان بدین معنی است که برای عدد زوج کونی هست؛ و بعضی معتقدند که عدد زوج نخستین‌بار از نابرابرها ـ یعنی از بزرگ و کوچک ـ به‌وجود آمد: از این طریق که این دو، برابر شدند. پس نابرابری به‌آنها تعلق داشت پیش از آنکه برابر شوند. اگر آنها همیشه برابر بودند، ممکن نبود پیشتر نابرابر باشند زیرا پیشتر از «همیشه» وجود ندارد. پس این متفکران نظریهٔ خود را دربارهٔ تکون اعداد فقط بدین منظور اظهار نمی‌کنند که به‌مطالعه و نظر در طبیعت اعداد یاری کرده باشند.

در این سؤال، که عناصر و مبادی چه نسبتی با خیر و زیبایی دارند، هم مشکلی نهفته است و هم سرزنشی برای کسانی که در اینجا مشکلی نمی‌بینند. مشکل این است که آیا یکی از عناصر و مبادی چنان چیزی است که ما از اصطلاح «خود خیر» و «بهترین» درمی‌یابیم، یا چنین نیست، بلکه اینها

---

۱. اگر این سخن را به‌معنایی که از ظاهر آن برمی‌آید بفهمیم سخن نادرستی است. زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که افلاطونیان که واحد و دویی نامتعین را مبدأ اعداد می‌دانند برای نیمی از اعداد قائل به کون نباشند. از این‌رو باید این سخن را چنین فهمید که افلاطونیان فقط برای اولین عدد فرد، یعنی سه، قائل به کون نیستند. (تریکو)

در اصل مؤخر از عناصرند؟ چنین می‌نماید که فیلسوفان الهی روزگاران گذشته با بعضی از متفکران زمان ما اتفاق نظر دارند در اینکه «خیر» و «زیبایی» مبدأ نیستند بلکه زمانی در طبیعت اشیا ظاهر می‌شوند که این طبیعت پیشرفتی کرده باشد، و با این ادعا می‌خواهند از ایرادی مصون بمانند که 1091 b کسانی که واحد را مبدأ می‌دانند ـ و براستی هم چنین کسانی وجود دارند ـ در معرض آن قرار دارند. ولی این ایراد بر ایشان از این جهت وارد نیست که خیر را صفت مبدأ می‌دانند، بلکه از این جهت وارد است که واحد را مبدأ تلقی می‌کنند ـ آن هم مبدأ به‌معنی عنصر ـ و می‌گویند که عدد از واحد به‌وجود می‌آید. شاعران قدیم با این نظریه از این حیث هم‌داستانند که می‌گویند فرمانروایی بر جهان با موجوداتی نیست که از لحاظ زمان مقدمند ـ مانند شب یا آسمان یا کائوس یا اکئانوس ـ بلکه با زئوس است. این شاعران تنها از این رو چنین سخن می‌گویند که فرمانروایان جهان را متعدد می‌انگارند. شاعرانی ـ مانند فرکودس[1] و بعضی از دیگران ـ که در تشریح جهان تنها به‌اسطوره توسل نمی‌جویند بلکه زبان شعر و زبان علم را بهم می‌آمیزند، آفریننده نخستین را خیر اعلی می‌دانند. مغان نیز چنین می‌گویند و از میان حکمای متأخر کسانی از قبیل امپدوکلس و آناکساگوراس با آنان همداستانند زیرا یکی مهر را عنصر می‌شمارد و دیگری عقل را مبدأ تلقی می‌کند. از فیلسوفانی که به‌وجود جواهر نامتغیر[2] قائلند، بعضی می‌گویند که واحد فی‌نفسه همان خیر فی‌نفسه است؛ ولی می‌اندیشند که جوهر آن در درجهٔ اول در وحدت آن است.

اکنون مسأله این است که کدام یک از این دو سخن درست است. البته عجب خواهد بود اگر گفته شود که آنچه نخستین و سرمدی و به‌اعلی مرتبه

---

1. Pherecydes

۲. یعنی ایده‌ها. (تریکو)

بسنده برای خویش است، خود همین صفت را، یعنی بسندگی برای خویش و سرمدیت را، در درجه اول به‌عنوان چیزی دیگر مالک است نه به‌عنوان «خیر». در حقیقت او به‌هیچ علتی فسادناپذیر و بسنده برای خویش نمی‌تواند بود جز بدین علت که طبیعتش «خیر» است. بنابراین، احتمال قوی بر این است که اگر بگوییم مبدأ اول خیر است سخن درستی گفته‌ایم. ولی این سخن که این مبدأ واحد است، یا اگر واحد نیست لااقل عنصر است، یعنی عنصر عدد، سخنی نامعقول و محال است و مشکلات بسیاری به‌دنبال می‌آورد (و بعضی متفکران برای احتراز از این مشکل از این نظریه دست برداشته‌اند، و مرادم متفکرانی است که بر این عقیده که واحد مبدأ اول و عنصر است پابرجا مانده‌اند ولی واحد را تنها مبدأ عدد ریاضی می‌دانند.) زیرا در این صورت همهٔ واحدها عین انواع خیر می‌شوند و تعداد خیرها سخت فراوان می‌گردد. بعلاوه، اگر ایده‌ها اعداد باشند همهٔ ایده‌ها انواع خیر خواهند بود. بگذار آنان برای هر چه می‌خواهند قائل به‌وجود ایده باشند اما اگر این ایده‌ها تنها ایده‌های خیرها هستند، در این صورت ایده‌ها جوهر نخواهند بود؛ ولی اگر ایده‌ها ایده‌های جواهر نیز می‌باشند پس همهٔ حیوانات و گیاهان و اشیاء مفرد که از ایده‌ها بهره‌ورند، خیر خواهند بود.

از آن نظریه این نتایج نامعقول حاصل می‌شوند. ولی این نتیجه نیز از آن بدست می‌آید که عنصر ضد واحد، خواه کثیر باشد و خواه نابرابر ــ یعنی بزرگ و کوچک ــ شرّ فی‌نفسه است (و از همین جهت یکی از متفکران[1] احتراز کرد از اینکه خیر را با واحد بپیوندد زیرا از این امر ــ چون کون، کون از اضداد است ــ این نتیجه حاصل می‌شود که شر طبیعت اصلی کثیر است؛ و عده‌ای از متفکران[2] هم بر آنند که نابرابری، طبیعت شر است) و نتیجه اینکه،

---

۱. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (راس)

۲. افلاطون و کسنوکراتس. (راس)

همهٔ اشیا در شر شریکند به‌استثنای واحد فی‌نفسه؛ و اعداد بیشتر از مقادیر از شر بهره دارند؛ و شر، مکانی است که خیر در آن تحقق می‌یابد[1]، و شر از خیر بهره‌ور است و تمایل به کسب آن دارد در حالی که خیر مایهٔ نابودی شر است (زیرا هر ضدی ضد خود را نابود می‌سازد). اگر، چنانکه گفتیم، مادهٔ هر شیء چیزی است که بالقوه آن شیء است ــ مثلاً مادهٔ آتش بالفعل، آن‌چیزی است که بالقوه آتش است ــ پس شر باید خیر بالقوه باشد. 1092 a

بعضی از این نتایج از آنجا ناشی می‌شوند که آن فیلسوفان هر مبدایی را عنصر قلمداد می‌کنند، و بعضی دیگر از آنجا که آنان اضداد را مبادی می‌شمارند، و بعضی از آنجا که آنان واحد را مبدأ می‌نامند، و بعضی از آنجا که اعداد را جوهر نخستین می‌شمارند و آنها را موجودات مفارق و ایده تلقی می‌کنند.

۱. رک. افلاطون، رسالهٔ تیمائوس ۵۲: ماده مکان تحقق صورت است. (تریکو)

فصل پنجم

عدد چگونه از عناصر خود به‌وجود می‌آید؟ عدد چگونه علت جوهر است؟

اگر از یک‌سو ممکن نیست که خیر اصلاً در زمرهٔ مبادی اولیه به‌حساب نیاید و از سوی دیگر قرار دادن خیر در شمار مبادی بدان نحو که گفتیم درست نیست، پس معلوم می‌شود که نه مبادی بوجه درست تشریح می‌شوند و نه جواهر نخستین. بعلاوه، کسی[1] که مبادی کل عالم را با مبادی حیوانات و گیاهان قابل قیاس می‌داند، و با توجه به‌اینکه در مورد اخیر کامل از نامتعین و ناقص پدید می‌آید ادعا می‌کند که پس مبادی اولیهٔ جواهر نخستین نیز چنینند و بنابراین، واحد نخستین اصلاً موجود نیست[2]، به‌راه خطا می‌رود؛ زیرا حتی در این جهان نیز مبادیی که حیوانات و گیاهان از آنها برمی‌آیند، کاملند زیرا انسان را انسان تولید می‌کند و مبدأ نخستین انسان منی نیست.

این سخن هم که می‌گویند مکان همزمان با اجسام ریاضی پدید آمده است، نامعقول است (زیرا مکان، خاص اشیاء مفرد است و از این‌رو اشیا از

---

۱. اشاره به‌اسپوسیپوس است. (تریکو)

۲. استدلالی که ارسطو به‌اسپوسیپوس نسبت می‌دهد چنین است: واحد مبدأ همهٔ موجودات است. هر مبدایی نامتعین و ناقص است. بنابراین واحد ناقص است و بوجه حقیقی وجود ندارد زیرا چیزی که ناقص است هنوز به‌وجه کامل تحقق نیافته است. (تریکو)

حیث مکان جدا از یکدیگرند، حال آنکه موضوعات ریاضی در هیچ مکانی نیستند) همچنین است اینکه می‌گویند که موضوعات ریاضی باید در جایی باشند ولی نمی‌گویند که مکان آنها چگونه چیزی است.

کسانی که می‌گویند موجودات از عناصر به‌وجود می‌آیند و موجودات نخستین، اعدادند، نخست لازم بود معانی «به‌وجود آمدن شیئی از شیئی دیگر» را بیان کنند و فرق آن معانی را معلوم سازند و آنگاه بگویند که عدد به‌چه معنی «از» مبادی خود پدید می‌آید:

ــ آیا از طریق آمیزش؟ ولی اولاً همه چیز قابل آمیختن نیست؛ و ثانیاً چیزی که از طریق آمیزش پدید می‌آید غیر از عناصری است که او از آمیزش آنها پدید می‌آید؛ و بنابراین نظریه، ممکن نیست که واحد به‌عنوان موجودی مفارق و متمایز باقی بماند حال آنکه آنان می‌خواهند که واحد چنین باشد.

ــ یا از طریق پهلوی یکدیگر قرار گرفتن مانند هجا؟ ولی در این صورت اولاً عناصر باید دارای وضع باشند[1]؛ و ثانیاً باید کسی که دربارهٔ عدد می‌اندیشد بتواند دربارهٔ واحد و کثیر جداجدا بیندیشد. پس عدد عبارت خواهد بود از واحد بعلاوهٔ کثیر، یا واحد بعلاوهٔ نابرابر.

تکون شیء از چیزهای معین یک بار بدین معنی است که این چیزها هنوز در آن شیء موجودند و اجزاء تشکیل‌دهندهٔ آنند، و بار دیگر بدین معنی است که آنها در شیء موجود نیستند. به‌وجود آمدن عدد از عناصر خود به‌چه معنی است؟ پدید آمدن شیء از چیزهایی که عناصر تشکیل‌دهندهٔ آنند فقط در

---

۱. یعنی از طریق پهلوی هم قرار گرفتن واحد و مبدأ مادی. پهلوی یکدیگر قرار گرفتن مستلزم وضع است، حال آنکه واحد وضع ندارد. علاوه بر این در صورت پهلوی هم قرار گرفتن، عناصری که پهلوی هم قرار دارند آمیزه‌ای به‌وجود نمی‌آورند و از این‌رو هر یک موضوع فکر جداگانه‌ای قرار می‌گیرد، و بدین ترتیب، عدد (اعم از عدد مثالی یا ریاضی ولی مفارق) وحدت خود را از دست می‌دهد و عبارت می‌شود از واحد + کثیر یا واحد + نابرابر. (تریکو)

مورد اشیایی صدق می‌کند که متکون شده و به‌وجود آمده‌اند[1]. آیا عدد از عناصر خود چنان برمی‌آید که گویی عناصر بذر آنند[2]؟ ولی از چیزی قسمت‌ناپذیر شیئی نمی‌تواند برآید. آیا عدد از ضد خود برمی‌آید بی‌آنکه این ضد در حال وجود باقی بماند؟ ولی همهٔ اشیایی که از ضد خود برمی‌آیند در عین حال از چیزی هم برمی‌آیند که در حال وجود باقی می‌ماند[3]. چون یکی از متفکران[4] واحد را ضد کثیر می‌شمارد و متفکری دیگر[5] واحد را ضد
۱۰۹۲ b نابرابر قلمداد می‌کند ــ و واحد را برابر می‌داند ــ پس عدد را باید برآمده از اضداد تلقی کرد؛ و در این صورت باید چیزی هم علاوه بر اضداد وجود داشته باشد که عدد از آن (به‌عنوان چیزی که در حال وجود باقی می‌ماند) و از یکی از اضداد، ترکیب یافته یا به‌وجود آمده باشد. بعلاوه، چرا همهٔ اشیاء دیگر که از اضداد پدید می‌آیند، یا ضدی دارند، فاسد می‌شوند (حتی اگر کل ضد برای تولید آنها مصرف شده باشد) ولی اعداد فاسد نمی‌شوند؟ آن فیلسوفان در این باره هیچ توضیحی نمی‌دهند. با این همه هر شیء به‌سبب ضدش نابود می‌شود خواه این ضد در ترکیب آن حاضر باشد و خواه نه، مثلاً «ستیز» «آمیزه» را از میان می‌برد[6] (هرچند نباید چنین کند زیرا ستیز ضد آمیزه نیست).

بعلاوه، این مطلب هیچ روشن نشده است که اعداد به‌چه نحو و به‌چه عنوان علل جواهر و وجودند؟

آیا باید گفت که اعداد به‌عنوان نهایات، علل جواهر و وجودند بدان‌سان

---

۱. در حالی که عدد سرمدی تلقی می‌شود. (تریکو)

۲. نه. زیرا بذر نر (یا منی) از حیوان جدا می‌شود تا حیوانی دیگر به‌وجود آید. ولی واحد قسمت‌ناپذیر است و از این‌رو ممکن نیست که چیزی از آن جدا شود. (تریکو)

۳. یعنی ماده‌ای متمایز از اضداد. (تریکو) رک. ۱۰۶۹ b و سماع طبیعی کتاب اول فصل هفتم. ــم.

۴. اسپوسیپوس. (راس) ۵. افلاطون. (راس)

۶. در نظام فلسفی امپدوکلس. ــم.

که نقطه‌ها علل مقادیرند؟ اروتوس[۱]، بدین معنی، معین می‌کند که عدد هر شیء کدام است (مثلاً عددی عدد انسان است و عددی دیگر، عدد اسب) از این طریق که با سنگریزه‌ها اشکال موجودات جاندار را رسم می‌کند، درست مانند کسانی که اعداد را به‌صورت اشکال مثلث و مربع نمایان می‌سازند. یا باید گفت که اعداد از این جهت علتند که موسیقی، تناسب اعداد است و انسان و همهٔ اشیاء دیگر نیز چنینند؟ ولی صفات، مانند سفید و شیرین و گرم، چگونه اعدادند؟ در این تردید نیست که اعداد نه ماهیاتند و نه علل صورت، زیرا تناسب ماهیت است در حالی که عدد ماده است. مثلاً ماهیت گوشت یا استخوان فقط بدین معنی عدد است که «سه بخش آتش و دو بخش خاک» است. عدد، هر عددی باشد، همیشه عدد شیء معینی است: خواه عدد اجزاء آتش و خواه عدد اجزاء خاک و خواه عدد واحدها؛ حال آنکه ماهیت این است که در آمیزه فلان مقدار از فلان شیء است و فلان مقدار از شیء دیگر؛ و این عدد نیست بلکه تناسب آمیزهٔ اعداد است خواه جسمانی و خواه از نوعی دیگر. بنابراین، عدد، اعم از عدد به‌طور کلی و عدد تشکیل‌یافته از واحدهای مجرد، نه علت فاعله است، نه علت مادی، نه تناسب و صورت اشیا، و نه علت غایی.

---

۱. Eurytus فیلسوف فیثاغوری در قرن چهارم ق.م. این شخص با سنگریزه‌های رنگین اشکال موجوداتی را که می‌خواست تعریف کند رسم می‌کرد و بدین ترتیب اعدادی را که ماهیت اشیا را تشکیل می‌دهند بدست می‌آورد. مثلاً عدد انسان ۲۵۰ بود. (تریکو)

فصل ششم

عدد ممکن نیست علت صوری باشد

این سؤال را نیز می‌توان طرح کرد که اعداد چه فایده‌ای برای اشیا دارند؟ و اشیاء، از اینکه ترکیبشان از طریق عددی قابل بیان است ــ خواه عددی که به‌آسانی قابل محاسبه است و خواه عدد فرد ــ چه فایده‌ای می‌برند؟ عسلاب اگر به‌نسبت ۳×۳ آمیخته شود به‌هیچ‌روی برای سلامت مفیدتر نمی‌گردد، بلکه اگر عسل بدون هیچ‌گونه نسبت عددی با آب فراوان آمیخته شود سالمتر از هنگامی است که مطابق نسبت عددی آمیخته گردد اما بیش از حد قوی باشد. بعلاوه، نسبتهای آمیزه‌ها از طریق جمع اعداد بیان می‌شوند نه از طریق اعداد صرف، مثلاً از طریق ۲+۳ نه از طریق ۲×۳. زیرا در هر عمل ضرب، جنس مضروبها باید یکی باشد. از این‌رو حاصلضرب ۳×۲×۱ باید به‌وسیلهٔ ۱ قابل سنجش باشد و حاصلضرب ۶×۵×۴ به‌وسیلهٔ ۴، و همهٔ حاصلضربها که عامل مشترک واحد دارند به‌وسیلهٔ همان عامل. بنابراین ممکن نیست که عدد آتش ۶×۳×۵×۲ باشد و در عین حال عدد آب ۳×۲.

۱۰۹۳ اگر بگویند که همهٔ اشیا باید از عدد بهره‌ور باشند از این سخن این نتیجه بدست خواهد آمد که اشیاء بسیاری عین یکدیگرند و عددی واحد هم به‌این شیء متعلق است و هم به‌شیء دیگر. پس آیا عدد علت است و وجود یک شیء معلول عدد آن شیء است؟ یا این حکم قطعی نیست؟ مثلاً فرض می‌کنیم

حرکات خورشید عددی دارند و همچنین حرکات ماه و زندگی و عمر هر حیوان نیز عددی دارد. حال چرا بعضی از این اعداد عدد مربع نباشد و بعضی عدد مکعب و بعضی برابر و بعضی دوبرابر؟ هیچ مانعی نیست؛ بلکه اگر، چنانکه می‌گویند، همهٔ اشیا از عدد بهره‌ورند، پس اعداد باید در همین محدوده در حرکت باشند. بعلاوه، فرض آنان بر این است که اشیاء مختلف ممکن است عددی واحد داشته باشند. بنا بر این فرض، وقتی که عددی واحد به‌عده‌ای از اشیا متعلق است این اشیا باید عین یکدیگر باشند زیرا دارای صورت عدد واحدند مثلاً خورشید و ماه باید عین یکدیگر باشند.

ولی این اعداد چرا باید علت باشند؟ هفت حرف صدادار وجود دارد و چنگ از هفت تار تشکیل می‌یابد و ثریّا دارای هفت ستاره است و دندانهای حیرانات (لااقل بعضی از آنها) در هفت‌سالگی می‌افتند و قهرمانانی که با شهر تب جنگیدند هفت تن بودند. ولی آیا علت اینکه قهرمانان هفت تن بودند و ثریا از هفت ستاره تشکیل می‌یابد این است که عدد هفت قسم خاصی از عدد است؟ بی‌گمان قهرمانان یا بدین علت هفت تن بودند که شهر تب هفت دروازه داشت، یا به‌علتی دیگر. در ثریّا نیز ما هفت ستاره می‌شماریم همچنانکه در دب اکبر دوازده ستاره می‌شماریم در حالی که اقوام دیگر در هر دو صورت فلکی ستارگان بیشتری می‌شمارند. حتی آن فیلسوفان می‌گویند که عدد حروف Ξ و Ψ و Z، که هر یک از دو حرف تشکیل می‌یابد بدین جهت سه‌تاست که در موسیقی سه صوت همنوا وجود دارد که هر یک از دو صوت مرکب است. ولی غافلند از اینکه ممکن بود از این‌گونه حروف هزارتا وجود داشته باشد و مثلاً ممکن بود برای دو حرف گ و پ یک حرف وجود داشته باشد. اگر آنان بدین واقعیت توجه می‌یافتند که فقط آن سه حرف هر یک از دو حرف تشکیل یافته است و غیر از آنها حرفی با این خاصیت وجود ندارد، و اگر علت این امر را در این واقعیت می‌جستند که در دهان سه مخرج صدا

وجود دارد که به‌هر صدایی که از این مخرج‌ها بیرون می‌آید حرف S را می‌توان افزود، متوجه می‌شدند که فقط بدین جهت است که حروف مرکب از دو حرف، سه‌تا هستند نه برای اینکه اصوات همنوا در موسیقی سه‌تا هستند زیرا همنواها بیش از سه‌تا هستند ولی حروف مرکب بیش از سه‌تا نمی‌توانند بود[1].

طرفداران این قبیل نظریه‌ها مانند مفسران قدیم اشعار هومرند که تشابه‌های کوچک را می‌بینند ولی تشابه‌های بزرگ را نمی‌توانند دید. حتی بعضی می‌گویند که از آن‌گونه تشابه‌ها فراوان می‌توان یافت مثلاً از سیمهای وسط یکی دارای نه بخش است و دیگری دارای هشت بخش، و مصرعهای حماسی دارای هفده هجا هستند که برابر با مجموع اعداد بخشهای دو سیم
۱۰۹۳ b وسط است، بدین معنی که نیمهٔ اول مصرع از نه هجا تشکیل یافته است و نیمهٔ دوم از هشت هجا. بعلاوه، فاصلهٔ میان حروف آلفا و امگا[2] برابر با فاصلهٔ میان بمترین و زیرترین صدای فلوت است و عدد این صدای اخیر برابر است با عدد صداهای کل آسمان. ممکن است یافتن این‌گونه چیزها یا ادعای وجود آنها در اشیاء سرمدی کار دشواری نباشد و اینها را حتی در اشیاء فناپذیر نیز می‌توان یافت. ولی چنین می‌نماید که همهٔ خاصیتهای جمیل که برای اعداد قائلند و همچنین خاصیتهای ضد آنها و به‌طور کلی نسبتهای ریاضی از آن‌گونه که بعضی مدعی وجود آنها هستند و آنها را علل طبیعت می‌شمارند، وقتی که در آنها از این نظر می‌نگریم، به کلی از میان می‌روند زیرا هیچ یک از

۱. توضیح اینکه در الفبای یونانی سه حرف وجود دارد که هر یک از دو حرف تشکیل می‌یابد (مانند حرف Z در الفبای آلمانی که از دو حرف ت و س ـ تثا ـ مرکب است) و این سه حرف عبارتند از Ξ (ksi: که مانند X در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی تلفظ می‌شود) و Ψ (psi: که مرکب است از پ و س) و Z (زتا: مرکب از ت و س) اما دربارهٔ اینکه در موسیقی سه یا چند همنوا مرکب از دو صوت وجود دارد هر چه من بنده مترجم جستم توضیحی نیافتم و مطلب مهمی هم نیست. این مطلب را کسی می‌توانست توضیح دهد که از موسیقی یونانی قدیم اطلاعی داشته باشد و چنین کسی ظاهراً امروز وجود ندارد. ـم.

۲. آلفا نخستین حرف الفبای یونانی است و اُمگا واپسین حرف آن. ـم.

آنها علت به‌هیچ‌یک از معانی که در ضمن بحث دربارهٔ مبادی اولیه بیان کردیم، نیستند. اما به‌یک معنی آنان بروشنی می‌گویند که «خیر» به‌اعداد تعلق دارد و فرد و مستقیم و مربع و قوهٔ بعضی اعداد در ستون جمال قرار دارند[1] زیرا میان فصول سال و نوع خاصی از عدد ارتباطی هست؛ و همهٔ توافقهای دیگری هم که آنان از قضایای هندسی نتیجه می‌گیرند به‌همین معنی هستند[2] و همه مانند تصادفهایی ساده‌اند، زیرا همه عرضند، ولی همهٔ اشیایی که میان آنها توافقی دیده می‌شود با هم قرابتی دارند و وحدتشان ناشی از شباهت است؛ زیرا همهٔ موجوداتی که در مقوله‌ای واحدند شباهتی با هم دارند مانند راستی در طول و پهنی در سطح و شاید فردی در عدد و سفیدی در رنگ.

بعلاوه، علت پدیده‌های موسیقی و اشیایی از این قبیل اعداد مثالی نیستند (زیرا اعداد مثالی برابر، از حیث صورت با هم فرق دارند و حتی واحدها نیز چنینند) و لااقل این دلیل، برای اثبات وجود ایده‌ها کافی نیست.

اینها نتایجی هستند که از نظریهٔ عدد حاصل می‌شوند و نتایج دیگری هم از این قبیل می‌توان گرد آورد. این واقعیت، که مخالفان ما در تبیین پیدایی عدد با آن‌همه دشواری روبرو می‌گردند و به‌هیچ‌روی نمی‌توانند نظریهٔ خود را بصورت دستگاه منظمی درآورند، نشان می‌دهد که موضوعات ریاضی بر خلاف گفتهٔ آنان نه جدا از اشیاء محسوسند و نه مبادی اولیه‌اند.

---

۱. رک. a ۹۸۶. ـ م.

۲. یعنی نسبتهای عددی در اشیا یافت می‌شوند ولی علت هیچ چیز نیستند. (راس)

فهرست اعلام

آتن ۱۵۰
آخیل ۴۷۳
آرخوناس ۳۲۴
آریستیپوس ۹۰
آسوس ۲۱۴
آلکمئون ۴۰
آمبروسیا ۱۰۷
آناکساگوراس ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۸، ۲۵۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۳۲، ۴۶۴، ۴۷۷، ۴۹۴، ۵۱۲، ۵۶۵
آناکسیماندر ۴۶۴
آناکسیمنس ۳۱، ۳۲، ۸۸
آنتیستنس ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۳۰

ابن‌رشد ۱۶۵، ۲۳۰
ابن‌سینا ۱۶۵، ۴۴۰
اپیخارموس ۱۴۸، ۵۳۹
اروتوس ۵۷۱
اروس ۳۴
اسپوسیپوس ۱۱۱، ۲۵۷، ۴۶۲، ۴۸۳، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۴۸، ۵۶۰، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۰
استوکس ۳۱
اسکندر افرودیسی ۵۶، ۶۵، ۱۲۴، ۴۸۰
افلاطون ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۴۳_۴۷، ۴۹، ۵۲، ۵۵_۵۷، ۵۹_۶۴، ۶۷، ۸۷، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰_۱۱۲، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۹۵، ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۷۵، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۶۰، ۳۸۱، ۳۹۳، ۴۰۰، ۴۶۲، ۴۷۷، ۴۹۵، ۵۰۰، ۵۱۸، ۵۲۸، ۵۳۵، ۵۴۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۶۶، ۵۶۷
افلاطونیان ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۲_۶۵، ۸۸، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۲۸، ۲۴۰، ۲۹۴، ۳۱۲، ۳۳۶، ۴۶۱، ۴۹۳، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۶_۵۵۸، ۵۶۴
افه‌سوس ۳۱
اگینا ۲۳۲
النایی، مکتب ۲۵۵
الکترا ۱۷۶
المپی، بازیهای ۷۶
امپدوکلس ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۸، ۹۹، ۱۰۷_۱۱۰، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۷۴، ۲۵۵، ۴۶۴، ۴۷۷، ۴۹۴، ۵۶۵، ۵۷۰
اوتئوس ۱۷۶
اودئون، تالار ۱۵۰

اودوکسوس ۵۹، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۱۴
اورفئوس ۴۷۶
اوریپید ۳۵
اوکئانوس ۳۱، ۵۶۵
ایران ۱۹۳
ایستموس، بازیهای ۷۶
ایلیاد ۲۲۰، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۳۵، ۴۹۶
ایون ۲۲۷
ایونیایی ۲۲۷

پارمنیدس ۳۳، ۳۴، ۴۱، ۵۷، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۴۶، ۵۵۴
پاوسون ۳۶۳
پروتاگوراس ۹۷، ۱۰۴، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۲، ۳۴۷، ۳۸۰، ۴۲۸
پله‌اوس ۴۷۳
پوتیا، مسابقات ۱۹۳
پورها ۲۲۷
پونوس ۲۰
پولوکلیتوس ۱۶۹، ۱۷۰

تارگلیا، جشن ۲۲۱
تالس ۳۰ـ۳۲، ۸۸
تالنت ۳۷۸
تتوس ۳۱
تئوفراست ۴۸۴
تردنینگ ۳۹، ۱۶۵
توماس آکویناس ۴۸۴
تیمائوس ۶۰، ۴۰۰، ۴۷۷، ۵۶۷
تیموتئوس ۷۴
تئای‌تتوس ۳۰، ۱۰۴، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰، ۲۹۵

جمهوری ۲۷، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۴۹۵
دربارهٔ آسمان ۳۱۸
دموکریتوس / دموکریت ۳۶، ۳۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۰۴، ۳۲۲، ۴۶۴، ۵۱۰
دموکریت ← دموکریتوس
دمیورگ ۶۰
دوکالیون ۲۲۷
دیوگنس ۳۱، ۸۸
دیونوسیا، جشن ۲۲۱

زئوس ۲۲۷، ۵۶۵
زنون ۱۱۲

سافایروس ۱۰۸
سقراط ۲۰، ۳۰، ۴۳، ۶۰، ۶۱، ۸۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۰، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۳۰، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۹۵ـ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۹۲، ۴۶۶، ۴۸۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۲۰
سماع طبیعی ۲۱، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۴۷، ۵۹، ۶۵، ۶۸، ۷۹، ۱۱۵، ۱۷۳، ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۲۱، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۲، ۳۶۷، ۴۲۹، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۴ـ۴۴۶، ۴۴۸ـ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۹۹، ۵۷۰
سوفسطائیان ۹۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۴۴، ۲۷۴، ۴۳۶
سوفوکلس ۱۷۶
سوفیست ۲۴۴، ۲۹۵، ۴۳۶، ۵۵۴، ۵۵۵
سیمونیدس ۲۷، ۵۶۳

شوارتز ۱۱۱، ۱۶۵، ۲۷۱
فایدون ۳۶، ۴۵، ۵۶، ۶۰، ۶۷، ۱۰۵، ۵۱۵

فرکودس ۵۶۵
فرونیس ۷۴
فلوطین ۴۸۴
فن سماع طبیعی (ابن‌سینا) ۴۴۰
فیثاغوریان ۳۸_۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۳_۵۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۱۰_۱۱۲، ۱۲۸، ۲۵۵، ۲۹۴، ۳۲۸، ۳۸۱، ۴۴۲، ۴۵۷، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۹۳، ۵۰۰، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۹، ۵۶۰، ۵۶۳

قوانین ۴۷۷

کائوس ۳۴، ۵۶۵
کالیاس ۲۰، ۵۹، ۶۱، ۸۷، ۲۱۶، ۲۶۸، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۶، ۴۶۶، ۵۱۳
کالیپوس ۴۸۷
کراتولوس ۳۰، ۴۳، ۱۴۸
کرونون ۴۰
کسنوفانس ۴۱، ۱۴۸
کسنوکراتس ۴۰
کلازومنای ۳۲، ۳۳
کلئون ۳۰۹، ۳۹۲
کلبی، مکتب ۲۳۰
کوریسکوس ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۴۴، ۲۹۶
کیروان ۱۶۵

گرگیاس ۲۰

لوکوفرون ۳۳۷
لوکیپوس ۳۶، ۳۷، ۴۷۷
لیبی ۱۵۰

مرد سیاسی ۲۹۵
مصر ۲۳
مگاپونت ۳۱
مگارا ۱۴۲
مگارایی، مکتب ۱۲۳، ۳۴۶
ملیسوس ۴۱، ۲۵۵
متون ۶۷

نکتار ۱۰۷
نموآ، مسابقات ۱۹۳

هراکلیتوس ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۸۸، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۵۹، ۴۲۶، ۴۳۱، ۴۷۷، ۵۱۰
هراکلیت ← هراکلیتوس
هرمس ۱۱۴، ۱۸۶، ۳۵۳، ۳۶۳
هرموتیموس ۳۳
هسیودوس / هزیود ۳۴، ۵۰، ۱۰۷
هکتور ۱۴۷
هلن ۲۲۷
هومر ۲۲۰، ۴۳۵، ۴۹۶
هیپاسوس ۳۱، ۸۸
هیپون ۳۱
هیپیاس ۲۳۱

یونان ۱۹۳
یونانیان ۱۸۷، ۳۷۲

فهرست اصطلاحات

اجسام بسیط ۴۹، ۱۸۷، ۳۱۹

اخلاق بزرگ ۲۳

استحاله ۴۶۳، ۵۵۱

استدلال ۱۹، ۹۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۵۵۱

استقراء ۲۱، ۶۶، ۱۳۳، ۲۷۴، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۳۳، ۴۵۱

اشیاء ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۱۳۳، ۱۵۹

اضداد ۴۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۸۰، ۲۷۶، ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۸۷ـ۳۹۱، ۳۹۹ـ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۲ـ۴۶۴، ۴۷۴، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۷۰

اعراض ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۷، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۵۹، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۵۰۵ـ۵۰۷، ۵۵۸

افلاک ۴۸۷، ۴۸۸

الّذی بذاته ۲۱۲

الگو ۶۰

انسان سوم ۵۷، ۵۱۲

انسان فی‌نفسه ۶۱، ۹۵، ۳۰۵، ۵۲۰، ۵۲۱

انفعال ۶۶، ۹۲، ۲۱۶، ۲۶۵، ۳۴۳، ۳۵۱، ۴۰۷، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۳، ۴۷۲، ۵۵۵

انفعال‌ناپذیر ۱۹۷، ۴۸۳

اولیات/علوم متعارفه ۲۱، ۹۲، ۹۴، ۱۳۰ـ۱۳۳، ۴۲۴

ایده / مثال ۴۳ـ۴۸، ۵۵ـ۶۱، ۶۴ـ۶۶، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۸۲، ۲۹۴، ۳۰۵ـ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۶۵، ۴۰۹، ۴۲۴، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۱۰ـ۵۱۵، ۵۱۸ـ۵۲۱، ۵۲۵ـ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۶ـ۵۴۳، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۵

بالذات ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۶، ۴۸۵

بالعرض ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۴، ۲۸۹، ۳۴۵، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۹۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۵۰ـ۴۵۲، ۴۷۴، ۴۸۵، ۵۴۳

بالفعل ۸۸، ۸۹، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۶ـ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۶۹، ۴۴۰ـ۴۴۲، ۴۷۳، ۴۷۵ـ۴۷۷، ۵۳۴، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۶۷

بالقوه ۸۸، ۸۹، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۲۲۳، ۲۸۵، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۹، ۳۷۱، ۴۳۲، ۴۴۰، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۹۵، ۵۴۳، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۶۷

بخت ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۶۵
برهان ۲۱، ۹۹، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۶۶، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۶
بسیط ۴۵، ۱۷۲، ۱۸۹، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۱۶، ۴۴۶، ۴۶۶، ۴۶۹، ۴۸۰، ۴۸۵، ۵۰۲، ۵۰۷

بُری / ملاء ۳۶

تجربه ۱۹_۲۲
تضاد ۸۷، ۱۲۴، ۱۲۹، ۳۸۴، ۳۸۸_۳۹۱، ۴۰۳_۴۰۶
تعریف ۲۱، ۱۸۲، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۹، ۳۶۰، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۸۵، ۵۰۷، ۵۱۱
تعقل ۱۹، ۳۴۸، ۴۹۰، ۴۹۱
تفکر ۲۳۸، ۲۷۷
تقابل ۳۹۲، ۳۹۴
تکوین ۳۴
تناقض / نقیض ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۰، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۱۸
توانایی / امکان ۱۹۷_۱۹۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۴۷، ۴۷۶

جزء / اجزاء ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۸۷_۲۹۳، ۲۹۵_۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸_۳۳۰، ۳۳۵، ۳۹۵، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۸۳، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۶، ۵۳۸، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۶۹، ۵۷۱
جنس / اجناس ۸۷، ۹۹، ۱۹۲، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۸، ۴۰۸
جنس بعید ۲۲۰
جوهر ۱۷، ۲۹، ۳۷، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱_۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۷_۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱
جوهر مرکب ۲۲۱، ۲۶۰، ۴۶۶، ۵۴۲
جواهر نخستین ۵۶۸
جواهر محسوس ۹۴، ۹۵، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۶۰، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۶۲، ۴۶۹، ۵۱۸
جواهر طبیعی ۴۷۵

چنی ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۱
چرائی ۲۲، ۳۹
چیستی ۲۹

حالت ۱۷۹
حقیقت ۴۷، ۷۳
حقیقی ۲۴۰
حکمت / فلسفه ۱۹، ۲۱_۲۵
حیوان فی‌نفسه ۹۶

خدا ۳۵
خیر ۲۵، ۲۹، ۴۸، ۹۱، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۹، ۳۶۶، ۴۱۴، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۱_۴۹۴، ۵۰۹، ۵۶۴_۵۶۷، ۵۷۵

دوئی ۴۵، ۲۹۴، ۳۲۶، ۵۱۳، ۵۲۷، ۵۴۸
دوئی نامتعین ۴۵، ۵۲، ۵۷، ۶۳، ۱۱۲، ۵۱۲، ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۷، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۳

ساختن ۲۷۷
ستیز ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۷۵، ۱۰۸، ۱۲۸

سرمدی ۵۶، ۵۸_۶۱، ۷۷، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۷۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۸۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۶۴، ۳۷۲، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۶۱، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۵۴، ۵۶۵، ۵۶۶

سکون ۱۲۸، ۲۳۹، ۴۱۵، ۴۴۸

سلب عدمی ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۲۴۹، ۳۴۵، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۵۱۱

شر بالذات ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۶۶، ۵۶۷

شکل ۳۷

شناختن ۷۴

شیء ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۱۱۳، ۱۵۹

شیء مفرد ۱۰۳_۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۹، ۳۷۶، ۴۰۹، ۴۱۷، ۴۶۱، ۵۴۱

صدق و کذب ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۹

صناعت / فن ۱۹_۲۳، ۶۴، ۹۱، ۱۲۲، ۱۶۶، ۲۲۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۳۱، ۳۴۶، ۳۵۱، ۴۳۶، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۷

صور ۵۲

صورت ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۲۲، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۲۴_۳۲۹، ۳۳۴، ۳۶۲_۳۶۴، ۳۸۵، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۴۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۱، ۴۶۴_۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۵، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۲، ۵۷۱

ضد/متضاد ۳۹۰_۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۷۰

ضرورت ۲۴۵

ضروری ۱۳۶، ۱۷۶، ۱۷۷

طبیعت ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۶۵، ۶۸، ۸۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۷۳_۱۷۵، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۶

عدم / فقدان ۵۶، ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۷۶، ۲۷۹، ۳۳۴، ۳۷۱، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۲۲، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۴

عرض ۲۰، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۴_۲۴۷، ۳۳۳، ۴۴۴_۴۴۶

عقل ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۶۴، ۴۹۱، ۴۹۴

علت ۲۹، ۳۲، ۳۴_۳۶، ۱۲۴، ۱۶۷_۱۷۰، ۲۱۳، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۵۷، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۰۶، ۴۳۸، ۴۷۱

عنصر/عناصر ۵۳، ۸۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۸، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۴۶_۴۴۸، ۴۶۱، ۴۶۸_۴۷۰، ۴۷۴، ۵۱۳، ۵۱۷، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۹، ۵۷۰

غیر ۸۷، ۱۹۰، ۳۸۶

غیریت ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۴۲

فساد ۱۲۴، ۲۱۰، ۳۴۶، ۳۶۷، ۴۵۲، ۴۵۵

فصل ۲۰۳

فضیلت ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۹۱

فعل ۶۶، ۹۲، ۳۵۶، ۳۶۳، ۴۵۳

فعلیت ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۷۷، ۳۰۴، ۳۲۴ـ۳۲۷،
۳۲۹، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۷،
۳۴۸، ۳۵۳ـ۳۵۷،
۳۶۰ـ۳۶۸، ۳۷۱، ۴۴۰ـ۴۴۲، ۴۷۲ـ۴۷۴،
۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۹ـ۴۹۱، ۵۵۴
فلسفهٔ نخستین / فلسفهٔ اولی ۱۲۵، ۱۳۱،
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰ـ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۶۲، ۴۲۱،
۴۳۳، ۴۳۴، ۴۶۲

قائم بذات ۱۵۲، ۴۴۵
قول ۲۲۹ـ۲۳۰
قوه ۱۹۶ـ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴، ۳۳۴،
۳۴۱ـ۳۴۳، ۳۵۱ـ۳۵۳، ۳۶۰ـ۳۶۲، ۳۶۵ـ۳۶۸،
۴۴۲، ۴۴۳، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۲،
۴۹۰، ۵۰۱

کاذب / کذب ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۶، ۱۹۹،
۲۲۹ـ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۹، ۳۴۹، ۳۶۹ـ۳۷۲،
۵۵۰
کثیر / کثرت ۸۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۰۱،
۲۹۱، ۲۹۸، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۸۱،
۳۸۴، ۳۸۵، ۳۹۱ـ۳۹۳، ۳۹۵ـ۳۹۸، ۴۱۷،
۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۳، ۵۰۴، ۵۱۳، ۵۳۷، ۵۵۶
کل ۲۲۳ـ۲۲۵، ۲۸۷، ۳۱۰، ۳۷۶، ۳۷۷
کلی ۲۵۸، ۳۸۱
کلیت ۲۲۴
کمال ۱۹۹
کمیت / کم ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴،
۲۲۵، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۷،
۲۶۸، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۷۷ـ۳۸۰،
۳۸۲، ۳۸۳، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۲،
۴۵۵، ۴۶۲، ۴۶۳، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۵۱،
۵۵۵، ۵۵۸، ۵۵۹
کون و فساد ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۱۱۵، ۱۴۵،
۱۴۹، ۱۵۶، ۲۴۴، ۲۴۷، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۱،
۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۷۱، ۴۵۲، ۴۵۴،
۴۶۶، ۴۷۸، ۵۱۴، ۵۵۱
کیفیت ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵،
۲۱۶، ۲۲۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۵،
۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۳۶، ۳۴۱،
۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۳۰،
۴۳۲، ۴۴۰، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۹،
۴۷۴، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۵،
۵۵۸

گامهای موسیقی ۳۸، ۶۱

لاوجود ۳۶، ۴۱، ۵۶، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۲۳،
۱۲۴، ۱۳۹ـ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۹۱،
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۵، ۳۴۸، ۳۶۹،
۳۷۰، ۳۸۶، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۴۲، ۴۵۱،
۴۶۳، ۴۶۴، ۴۷۹، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۵۴ـ۵۵۶

ماده ۲۹، ۳۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۸۵،
۳۸۶، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵ـ۴۰۷، ۴۶۳ـ۴۶۶،
۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۳ـ۴۹۶،
۴۹۹، ۵۰۸، ۵۳۳، ۵۴۳، ۵۴۸
مادهٔ اولیه ۱۷۴، ۱۷۵
مبادی ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۷، ۵۳، ۵۴،
۵۷، ۶۳، ۹۰ـ۹۲، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶،
۱۰۹، ۱۲۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۵۰، ۳۱۹،
۴۳۳، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۷۲،
۴۷۴، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۱
مبادی برهانی ۸۶، ۹۲، ۱۳۱

مبدأ ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۵۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶،
۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۶۵،
۱۶۶، ۱۷۳، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۱، ۳۱۳، ۳۴۴،
۴۴۲، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۱۷، ۵۱۹،
۵۲۱، ۵۲۸، ۵۶۵
مبدأ نخستین ۵۰، ۷۵، ۴۸۵
متحرک ۱۶۱، ۳۴۸، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۱،
۴۸۷، ۴۸۸، ۵۰۶
متصل ۲۰۱، ۳۷۶، ۳۹۵
متضاد ۱۴۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۷،
۴۰۰، ۴۳۲، ۴۴۶، ۴۵۱
متعلقات ۲۲۸
متقابل ۱۹۱، ۲۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۹۲
محرک ۴۸۱، ۴۸۶، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶
محسوس ۵۳، ۸۶، ۳۴۷
محسوسات ۴۴، ۴۵
مرکب ۵۰، ۱۸۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۴۶
مضاف ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۹۷، ۴۰۰
مضافها ۱۹۱، ۴۶۸
معقول ۸۶
مفارق / مفارقات / جدا ۳۲۸، ۴۱۴_۴۲۰،
۴۲۳، ۴۳۵، ۴۴۶، ۴۸۳، ۴۹۲، ۵۰۱، ۵۰۲،
۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۴۲،
۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۶۹
مفروض / مفروضات ۱۲۹
مقولات ۵۵۵
مقیاس ۳۷۸_۳۸۰، ۳۹۷
ملکه ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۱،
۴۰۰، ۴۲۲
ممتنع / ناممکن ۶۲، ۶۵، ۷۹، ۹۳، ۱۰۹،
۱۵۷، ۱۶۱، ۱۹۹، ۳۰۲، ۳۴۸_۳۵۰، ۳۵۲،
۳۶۹، ۳۹۲، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۳، ۵۰۱، ۵۰۴،
۵۳۶، ۵۵۵
ممکن ۳۴۹
منفعل ۳۵۱، ۴۷۵، ۴۹۳
موجود ۳۷، ۴۱، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۳،
۱۱۴، ۱۲۱_۱۲۳، ۱۲۸_۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۵،
۲۴۳، ۲۵۳_۲۵۵، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۱۰، ۳۶۱،
۳۷۰، ۳۸۱_۳۸۳، ۴۰۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹_۴۲۱،
۴۲۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۲،
۴۵۳، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۹، ۴۸۸، ۵۰۵، ۵۰۸،
۵۱۶، ۵۱۷، ۵۵۴_۵۵۷
موجودات ۹۲
موجودات سرمدی ۵۵۳
موجودات نامتحرک ۴۸
موجود بالذات ۱۲۴، ۴۳۷_۴۳۹
موجود بالعرض ۱۸۴_۱۸۶، ۲۴۳، ۲۴۵،
۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۳، ۴۳۶_۴۳۹
موجود بماهو موجود ۱۲۱
موجود نخستین ۴۹۶
موضوع ۲۹، ۱۵۶، ۱۸۰، ۲۵۸، ۳۰۱، ۳۱۹،
۳۲۰، ۳۲۲، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۹۴، ۴۲۱، ۴۲۴،
۴۳۱، ۴۵۱_۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۱، ۵۰۷
مهر ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۸،
۳۸۱، ۴۹۴

نابرابر ۳۹۳، ۴۴۲
ناتوانی / عجز ۱۹۸، ۱۹۹
ناقص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۴۴۰، ۴۴۴
نامتحرک ۳۲، ۹۰، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۴۹، ۱۷۷، ۲۴۰،
۴۳۴، ۴۴۷، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۹۹
نامتعین ۵۲، ۱۳۹، ۲۰۵، ۳۵۹، ۵۴۳، ۵۶۸
نامتناهی ۴۱، ۷۵_۷۹، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۸،

۱۵۴، ۲۵۵، ۳۵۴، ۳۷۷، ۳۸۱، ۴۴۴، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۸۳، ۴۸۵، ۵۳۰، ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۵۴، ۵۶۳
نفس ۱۰۷، ۲۷۷، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۳، ۵۰۴، ۵۰۵
نیک ۳۵

واحد ۲۰، ۳۱ـ۳۳، ۳۶، ۳۹ـ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶ـ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰ـ۱۰۳، ۱۰۵ـ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳ـ۱۲۶، ۱۲۸ـ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵ـ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۰۱، ۲۰۵
واحد بالذات ۱۷۸ـ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۷۱
وجود ۱۴۵، ۱۸۸، ۲۲۹، ۲۷۱، ۳۹۴، ۴۰۵، ۴۵۵، ۵۷۰
وحدت ۱۲۹، ۱۸۹، ۲۲۴، ۲۶۷، ۳۱۰، ۳۲۸، ۳۳۷، ۳۸۵، ۳۹۴، ۴۰۲، ۴۲۲، ۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۹۶، ۵۳۶، ۵۶۵

هدف / غایت ۲۹، ۴۸، ۷۴، ۸۶، ۹۰ـ۹۲، ۱۰۴، ۱۶۷ـ۱۶۹، ۲۰۹ـ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۴۸، ۳۲۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۸۸، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۸۰، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۳
همان ۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۶، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹، ۴۴۵، ۴۵۷
همنوع ۱۹۲، ۲۷۸